TH. W. ADORNO
y otros:

LA DISPUTA DEL POSITIVISMO EN LA SOCIOLOGIA ALEMANA

1



GRIJALBO

COLECCIÓN

«TEORÍA Y REALIDAD»

Estudios críticos de filosofía y ciencias sociales

Dirigida por Jacobo Muñoz

Títulos publicados

1. LA DISPUTA DEL POSITIVISMO EN LA SOCIOLOGÍA ALEMANA, por *Theodor W. Adorno y otros*

2. SOCIEDAD ANTAGÓNICA Y DEMOCRACIA POLÍTICA, por *Wolfgang Abendroth*

3. GEORG LUKÁCS. El hombre, su obra, sus ideas, por *G. H. R. Parkinson*

4. EL COMUNISMO DE BUJARIN, por *A. G. Löwy*

En preparación

5. LA ESTRUCTURA LÓGICA DE "EL CAPITAL" DE MARX, por *J. Zeleny*

6. HISTORIA Y DIALÉCTICA EN LA ECONOMÍA POLÍTICA, por *Otto Morg*

THEODOR W. ADORNO - KARL R. POPPER
RALF DAHRENDORF - JÜRGEN HABERMAS
HANS ALBERT - HARALD PILOT

LA DISPUTA DEL POSITIVISMO EN LA SOCIOLOGIA ALEMANA

Traducción castellana de
JACOBO MUÑOZ

COLECCIÓN «TEORÍA Y REALIDAD»
1



EDICIONES GRIJALBO, S. A.
BARCELONA — MÉXICO, D. F.
1973

Título original
DER POSSITIVISMUSSTREIT
IN DER DEUTSCHEN SOZIOLOGIE

Traducido por
JACOBO MUÑOZ

de la 1.ª edición alemana de
Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin, 1969

Primera edición

IMPRESO EN ESPAÑA
PRINTED IN SPAIN

Depósito Legal: B. 40690 - 1972

Impreso por Gráficas Diamante, Zamora, 83, Barcelona, 5

ÍNDICE

NOTA MARGINAL A UNA POLÉMICA

Se reúnen en el presente volumen bajo el rótulo genérico de *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, los documentos de una reciente —y en modo alguno resuelta— polémica, que por su especial significado y amplio espectro de incidencia desborda, con mucho, los usuales márgenes del interés profesoral o académico. Sus grandes protagonistas son Theodor W. Adorno y Karl R. Popper, jefes-de-fila, respectivamente, de la «teoría crítica de la sociedad» y del «racionalismo crítico», y su ámbito inicial, la lógica de las ciencias sociales. Las singulares características de ambas corrientes, su filiación histórica específica y, sobre todo, la nada ceñida imagen de la parte contraria (fruto, en ocasiones, de lo que no pueden ser calificadas sino como meras *ignorationes elenchi*) de la que en su argumentación parten unos y otros, explican la sorprendente extensión del radio de la polémica, más allá de los interlocutores iniciales, a la filosofía analítica en general, erróneamente identificada por muchos con lo que sólo ha sido una de sus fases, el «positivismo» o «neopositivismo», y a lo que con no menor imprecisión suele llamarse el «marxismo crítico occidental» de raíz hegeliana. (Marxismo «crítico» inserto, desde luego, en la tradición metafísica de las *Geisteswissenschaften* —lo que explica, entre otras cosas, el *impasse* final del refinado e impotente teoreticismo de la praxis en que cae Adorno o el ideologismo escatológico de las últimas manifestaciones de Horkheimer— y al que hubiera resultado harto instructivo contrastar, en el ámbito mismo de esta polémica, y dado su contenido *real*, con las posiciones teórico-epistemológicas y filosófico-políticas de un marxismo más rigurosamente contemporáneo —o menos suspecto de recelo ante el conocimiento científico-positivo y la actual teoría de la ciencia— y, en consecuencia, mejor dotado para apurar la problemática que en las siguientes páginas tan trabajosamente se dirime).

Nada menos acertado, por otra parte, que suponer reducida esta polémica, de acuerdo con el título de las ponencias de Popper y Adorno, al plano de las disputas metodológicas. La primitiva discusión de divergencias de este orden —nunca definitivamente acotables, como bien puede suponerse, en virtud de las diferencias de lenguaje y armazón conceptual que separan ambas corrientes— cede a la ambiciosa confrontación global de dos concepciones distintas de la sociología, de dos talantes filosóficos y epistemológicos difícilmente reducibles a un común denominador, de dos tipos diferentes, en suma, de razón. Si es que en efecto resulta lícito hablar, como suele hacerse en este contexto, de *razón analítica* y *razón dialéctica,* dando así por probada —con el simple recurso a la metáfora— la existencia de dos razones, de las que antes convendría indagar si no vendrán, en definitiva, a constituir funciones distintas (opuestas o complementarias: ésta sería otra cuestión a discutir en una posible desmitificación de tan confuso asunto) de un mismo recurso instrumental.

Las ponencias de Popper y Adorno fueron leídas por sus autores en un Congreso celebrado en octubre de 1961 en Tübingen a iniciativa de la Sociedad Alemana de Sociología. El tema de la sesión —la lógica de las ciencias sociales— fue elegido por los organizadores del acto con el preciso objeto de clarificar, en la medida de lo posible, lo que no podía menos de parecer ya un cisma indescifrable. En sus «Anotaciones a la discusión de las ponencias de Karl R. Popper y Theodor W. Adorno» Ralf Dahrendorf se expresa bien claramente en este sentido: «No es ningún secreto que entre los profesores universitarios alemanes de sociología de la generación actual median diferencias muy acusadas en la orientación de las investigaciones, y no sólo en esto, sino también en la posición teórica e incluso en el talante básico de orden moral y político. A raíz de las discusiones de los últimos años llegó en un momento a pensarse que la dilucidación de los fundamentos lógico-científicos de la sociología podría ser un camino adecuado para iluminar las diferencias existentes, coadyuvando así a que la investigación resultara más fructífera».

Situar el foco de la discusión en el terreno básico y fundamentante de la metodología obedecía, por otra parte, a la mejor tradición de la disciplina. Se ha dicho que ésta es la tercera gran disputa *metodológica* de las ciencias sociales en el ámbito lingüístico alemán. Y que al igual que las anteriores —el enfrentamiento entre Gustav von Schmoller y Karl Menger a propósito del inductivismo histórico y el deductivismo teorético en la economía política a fines del XIX y la célebre polémica en torno a los juicios de valor y

la pretendida «desvinculación axiológica» *(Wertfreiheit)* desatada, en un clima de tension poco común, por Max Weber en 1909 y que aún divide a los profesionales de estas disciplinas— ha acabado por convertirse, como el lector de los trabajos aquí reunidos percibe en seguida, en una disputa sobre *fines* (en este caso, y en los anteriores, en cierto modo, también, sobre la naturaleza y función de las ciencias sociales en la sociedad contemporánea).

El peso de la polémica corresponde, de todos modos, a las intervenciones de Jürgen Habermas (al que no cabe calificar, sin más, de «frankfurtiano» estricto) y de Hans Albert (sistematizador, en numerosas publicaciones, de las tesis de Popper). La ordenación de ambas posturas de cara a una contrastación crítica entre una y otra, más allá del simple enunciado programático o del *slogan* voluntarista, debe ser buscada en sus respectivos trabajos. Y el balance final, en el que todo queda abierto e inconcluso, en la *Introducción* de Adorno.

Desde el ángulo, mucho más concreto, de una cuestión disputada —«¿Capitalismo avanzado o sociedad industrial?»— la polémica se repitió, en sus momentos esenciales, en el Congreso de 1968. Celebrado esta vez en Frankfurt —la cuna de la «teoría crítica»—, la clarificación del conflicto en la que, tras de una preparación tan larga, confiaban algunos, cedió a lo que definitivamente hay que considerar, según parece, como un endurecimiento de frentes no separable, por supuesto, del general trasfondo político de todo el asunto.

Por una vez, al menos, el problema en juego es, pues, de evidencia y peso innegables, lo que permite sustraerlo a ese «magma mercantil de constante y falso cambio», en el que, como fruto de la fusión de la publicidad con las pulsaciones del gusto y con la producción artística e ideológica, vienen siendo integrados, de manera creciente, los más diversos momentos de la subcultura pretendidamente superior o académica. A pesar de su abierta y manipulable actualidad —o, en virtud, quizá, de la real potencia de la misma— el haz de cuestiones a cuyo desarrollo más o menos fragmentario cabe asistir a lo largo de los siguientes ensayos puede resistir muy bien la prueba de esa desconfiada reticencia a la que con tanta frecuencia se ven obligados a acogerse, en nuestro mundo cultural, cuantos todavía no se han resignado irremediablemente a confundir moda y teoría en un *mirage* venal o autojustificatorio.

JACOBO MUÑOZ

Departamento de Historia de la Filosofía
Universidad de Barcelona

THEODOR W. ADORNO

INTRODUCCIÓN

A Fred Pollock
en sus setenta y cinco años
con amistad sincera

«Sésamo, ¡ábrete,
quiero salir!»
STANISLAW JERZY LEC

En sus penetrantes observaciones a la discusión celebrada en Tübingen a raíz de las dos ponencias que abrieron en Alemania la controversia pública en torno a la dialéctica y a la sociología positivista en el más amplio sentido[1], Ralf Dahrendorf se lamenta de que «durante toda la discusión se echara a faltar la intensidad propia de unas diferencias de puntos de vista del calibre de las existentes»[2], añadiendo que, en consecuencia, algunos de los participantes en la discusión pusieron de relieve «la falta de tensión perceptible entre las dos ponencias principales y sus autores»[3]. Dahrendorf, por su parte, se hace eco de «la ironía de tales coincidencias»; por debajo de las posibles similitudes en el plano de las formulaciones no dejaban de latir profundas diferencias objetivas. Pero la falta de una auténtica discusión en la que se opusieran argumentos divergentes no se debió únicamente a la postura conciliadora de los dos ponentes; en principio su propósito no era otro que hacer posible la conmensurabilidad teórica de las posiciones respectivas. Ni tampoco fue culpable la actitud de ciertos participantes en la discusión que hacían gala de un recién estrenado distanciamiento de la filosofía. Los partidarios de la dialéctica recurren explícitamente a la filosofía; de todos modos, los intereses metodológicos de los positivistas no son mucho menos extraños

1. Cfr. la *Introducción* a E. Durkheim, *Soziologie und Philosophie* ("Sociología y filosofía"), Frankfurt 1967, págs. 8 y ss., nota de pie. Repetimos una vez más, desde un principio, que Popper y Albert no son positivistas lógicos en sentido estricto. Por qué les calificamos de positivistas, no obstante, es algo que puede encontrarse en el texto.
2. Ralf Dahrendorf, "Anotaciones a la discusión de las ponencias de Karl R. Popper y Theodor W. Adorno".
3. *Op. cit.*

a la práctica ingenua de la investigación. Ambos ponentes, sin embargo, tendrían que confesarse culpables de una auténtica deficiencia que se interpuso en el camino de la discusión: a ninguno de los dos le fue posible la plena mediación respecto de la sociología como tal. Muchas de las cosas que dijeron se referían, más bien, a la ciencia en general. Toda epistemología ha de contar con una dosis determinada de mala abstracción, como también ha de contar con ella toda crítica que se le haga [4]. Quien no se conforma con la mera inmediatez del proceder científico y se desprende de las necesidades de éste, junto con una mirada más libre se procura también ciertas ventajas ilegítimas. A diferencia de lo que podía oírse, no es exacto que la discusión de Tübingen no pasara de la antecámara, y resultase, en consecuencia, completamente estéril para la sociología como ciencia determinada. Los argumentos que invocan la teoría analítica de la ciencia sin entrar en sus axiomas —y no otro puede ser el significado de «antecámara»— acaban en la máquina infernal de la lógica. Por muy fiel que se quiera ser al principio de la crítica inmanente, este principio no resulta irreflexivamente aplicable en aquellos casos en los que la misma inmanencia lógica, de espaldas a todo contenido particular, es elevada al rango de patrón único de medida. A la crítica inmanente de la lógica desencadenada se añade también la de su carácter constrictivo. El pensamiento lo acepta en virtud de una identificación mecánica con los procesos lógico-formales. La crítica inmamente tiene su límite en el principio fetichizado de la lógica inmanente: llamémosle por su nombre. Por otra parte, tampoco puede decirse que la importancia que en el orden del contenido tienen para la sociología las discusiones de «antecámara» sea cosa remota o rebuscada. Que se pueda o no distinguir, por ejemplo, entre ser y apariencia es algo que de manera inmediata viene vinculado a la posibilidad de hablar de ideología y, con ello, y en todas sus ramificaciones, a uno de los capítulos centrales de la sociología. La relevancia en el orden del contenido de lo que no parecen sino preliminares lógicos o epistemológicos se explica en virtud de la latente carga de contenido de las controversias correspondientes. O bien viene el conocimiento de la sociedad profundamente ahincado en ella misma, y la sociedad accede de manera concreta a la ciencia cuyo objeto constituye, o bien no pasa de ser éste un producto de la razón subjetiva, más allá de cualquier pregunta insistente acerca de sus propias mediaciones objetivas.

Más allá de la tan vituperada abstracción acechan a la discusión,

4. Cfr. Hans Albert, "El mito de la razón total".

sin embargo, dificultades bastante más graves. Para que ésta pueda ser, hablando en términos generales, posible, ha de proceder de acuerdo con la lógica formal. La tesis de su preeminencia, no obstante, constituye el núcleo mismo de la concepción positivista o —cambiando una expresión tan sobrecargada por otra más aceptable para Popper— cientificista de toda ciencia, incluidas la sociología y la teoría de la sociedad. De todos modos, no hay que excluir de entre los temas sujetos a controversia el de si el inalienable logicismo del método confiere realmente a la lógica su pretendido primado absoluto. Porque, a pesar de todo, los pensamientos motivados por la autorreflexión crítica del primado de la lógica en las disciplinas fácticas incurren inevitablemente en una desventaja táctica. Han de reflexionar sobre la lógica con medios por debajo de los cuales se afirman los lógicos, lo cual constituye, en realidad, una contradicción de la que ya era dolorosamente consciente Wittgenstein, el más reflexivo de los positivistas. Si un debate como el actual acabara incidiendo de manera irremediable en el plano de las visiones del mundo, y no discurriera sino entre puntos de vista externamente opuestos, sería, sin duda, infructífero *a priori;* si, por el contrario, se entrega a la argumentación, corre el peligro de que las reglas de juego de una determinada posición, que no en último extremo han de ser incluidas entre los objetos de la discusión, sean tácitamente aceptadas.

A la observación del coponente de que lo que está en juego no es una mera diferencia de puntos de vista, sino unas contradicciones perfectamente delimitables, Dahrendorf replicó que «si no sería más bien verdad lo primero y falso lo segundo» [5]. No deja de ser cierto que en su opinión ambas posiciones no excluyen la posibilidad de discutir y argumentar, si bien las diferencias existentes entre ambos tipos de argumentación son tan profundas que «es preciso poner en tela de juicio que Popper y Adorno puedan llegar siquiera a un acuerdo acerca del procedimiento adecuado para el conocimiento de las diferencias que se yerguen entre ambos» [6]. El problema es auténtico; pero no cabe pensar en buscarle solución hasta una vez conseguida dicha delimitación. Y no antes. La búsqueda en cuestión se ve urgida por el hecho de que la pacífica y tolerada coexistencia de dos tipos distintos de sociología no reporta nada mejor que la neutralización de toda pretensión enfática de verdad. La tarea parece paradójica: discutir los problemas controvertidos sin prejuicio logicista, pero también sin dogmatismo. Cuan-

5. Dahrendorf, *op. cit.*
6. *Op. cit.*

do Habermas habla de ir «por debajo» o «a las espaldas» no está refiriéndose a truco erístico alguno, sino precisamente a este empeño. Tendría que encontrarse un lugar espiritual en el que cupiera la confrontación, pero lejos, no obstante, de tener que aceptar canon alguno de regulación temática en la propia controversia; una especie de «tierra de nadie» del pensamiento. Pero dicho lugar no puede ser imaginado —de acuerdo con un modelo de alcance lógico— a la manera de algo aún más general que las dos posiciones contendientes. Es susceptible de ser concretado en la medida en que también la ciencia, incluida la lógica formal, no sólo es una fuerza social productiva, sino también una relación de producción social. Ignoramos si los positivistas aceptarían esto último, ya que incide críticamente sobre la tesis fundamental de la autonomía absoluta de la ciencia, de su carácter constitutivo de toda clase de conocimiento. Lo primero que convendría investigar es si realmente se da una disyuntiva necesaria entre el conocimiento y el proceso real de la vida; si no existirá más bien una mediación del primero respecto del segundo, es más, si lo cierto no será, en realidad, que esa autonomía del conocimiento, en virtud de la cual éste se ha independizado y objetivado productivamente respecto de su génesis, hunde sus raíces en su propia función social; si no dará lugar a una relación de inmanencia, en tanto que su constitución misma descansa en un campo mucho más amplio, en un campo que a un tiempo lo acoge e influye en su propia estructura inmanente. Claro que esta doble vertiente del conocimiento, por muy plausible que pueda parecer, no dejaría de ir contra el principio de no contradicción: la ciencia sería, por un lado, autónoma, y por otro, no. Toda dialéctica que abogue por esto ha de renunciar a considerarse en éste y en cualquier caso como un «pensamiento privilegiado»; no deberá presentarse como una especial capacidad subjetiva en virtud de la que unos penetran en zonas cerradas para otros, ni mucho menos proceder como un intuicionismo. Los positivistas, por el contrario, habrán de hacer el sacrificio de abandonar la postura del «no lo entiendo», como la ha llamado Habermas, renunciando a descalificar de un plumazo como ininteligible todo aquello que no coincida con categorías tales como su «criterio empirista». A la vista de la creciente animadversión contra la filosofía no puede uno menos de sospechar que algunos sociólogos pretenden sacudirse convulsivamente su propio pasado, en tanto que éste, a su vez, acostumbra a vengarse.

A primera vista la controversia se presenta poco más o menos como si los positivistas defendieran un riguroso concepto de validez científica objetiva, ajeno a la filosofía, en tanto que los parti-

darios de la dialéctica, de acuerdo con la tradición filosófica, procediesen por vía especulativa. En este planteamiento, sin embargo, el uso lingüístico modifica de tal modo el concepto de lo especulativo que lo transforma en su propia antítesis. Lo especulativo deja de ser concebido en sentido hegeliano, es decir, a la manera de una autorreflexión crítica del entendimiento, de cara a un conocimiento más intenso de sus propias limitaciones y a su autocorrección, para ser interpretado —inadvertidamente—, de acuerdo con su imagen vulgar, como una reflexión que se entrega orgullosamente a su ejercicio, sin control alguno, sin la menor autocrítica lógica y, sobre todo, sin confrontación con las cosas mismas. Lo que en otros tiempos caracterizaba al pensamiento, su capacidad de despojarse de su propia limitación, alcanzando así la objetividad, ès equiparado ahora a mera arbitrariedad subjetiva. Arbitrariedad en la medida en que el concepto de hecho sería disuelto por la especulación, dado el énfasis puesto por ésta en la mediación, por el «concepto», el cual hace pensar en una recaída en el realismo escolástico y, de acuerdo con el rito positivista, en una representación del pensamiento, representación que atrevidamente pretende confundirse con un ser en sí. En realidad, más fuerza que el argumento *tu quoque,* que tanta reticencia inspira a Albert, parece tener frente a esto la tesis de que la posición positivista, cuyo pathos y cuya influencia radican en sus pretensiones de objetividad, es a su vez subjetivista. El triunfalismo de Carnap, para quien la filosofía queda reducida a método, a análisis lógico, constituye en realidad un modelo de decisión previa quasi-ontológica de la razón subjetiva [7]. El positivismo, que anatemiza toda contradicción, tiene la suya más profunda y no consciente de sí misma en esa reducción a la particularidad de una razón meramente subjetiva e instrumental a la que se ve forzado cuanto más pretende ceñirse a su criterio de objetividad extrema, cuanto más pretende ceñirse a una objetividad purificada de cualesquiera proyecciones subjetivas. Quienes se creen vencedores del idealismo están más cerca de él que la teoría crítica: hipostatizan al sujeto cognoscente y no, desde luego, como absoluto y creador, sino como *topos noetikos* de toda validez, de todo control científico. Pretendiendo liquidar la filosofía se limitan, en realidad, a fomentar una que, apoyándose en la autoridad de la ciencia, acaba por cerrarse a sí misma herméticamente el camino. En Carnap, el último eslabón de la cadena Hume-Mach-Schlick, y en su interpretación sensualista de los enun-

7. El concepto es desarrollado por Max Horkheimer en su *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* ("Crítica de la razón instrumental"), parte I, Frankfurt 1967.

ciados protocolares, aún resulta más evidente la relación con el viejo positivismo de cuño subjetivo. Dicha interpretación ha dado lugar a la problemática wittgensteiniana, en la medida en que las proposiciones científicas en cuestión no pueden venir dadas sino lingüísticamente, es decir, en la medida en que no son ciertas de manera inmediata para los sentidos. Este subjetivismo latente no es superado en modo alguno por la teoría del lenguaje desarrollada en el *Tractatus*. «El resultado de la filosofía», leemos en él, «no son 'proposiciones filosóficas', sino el esclarecimiento de proposiciones. La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos, que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos» [8]. Pero la claridad es algo que únicamente compete a la consciencia subjetiva. Llevado de su criterio cientificista, Wittgenstein exagera de tal modo sus exigencias de objetividad, que acaba con ella y da lugar a esa total paradoja de la filosofía en que consiste el nimbo wittgensteiniano. El objetivismo de todo el movimiento nominalista de la Ilustración tuvo siempre como contrapunto un subjetivismo latente, la permanente *reductio ad hominem*. El pensamiento no tiene por qué someterse a ella; está en condiciones de desvelar críticamente dicho subjetivismo no explicitado. No deja de ser asombroso que los cientificistas, incluido Wittgenstein, se hayan sentido tan escasamente turbados por él como por el permanente antagonismo entre el extremo lógico-formal y el empirista, antagonismo intrapositivista, deformado, y de una suma vigencia real. Ya en Hume percibimos un sensualismo escéptico enfrentado a la doctrina de la validez absoluta de la matemática. Lo cual evidencia lo escasamente que el cientificismo ha sido capaz de acceder a la mediación entre facticidad y concepto; uno y otro permanecen sin relación alguna, lógicamente inconciliables. No es lícito defender la total preeminencia de lo concretamente dado frente a las «ideas» de manera idéntica a como tampoco lo es sostener la autonomía absoluta de un ámbito ideal, en este caso el matemático. Mientras se mantenga —en cualquiera de sus variantes— el *esse est percipi* de Berkeley, no habrá modo de ver con claridad la raíz de las pretensiones de validez de las ciencias formales, en la medida en que dicha validez no tenga su fundamento en lo sensible. Todas las operaciones mentales vinculantes del empirismo —para quien el carácter necesario de las proposiciones es un criterio de verdad— postulan, por el contrario, la lógica formal. En virtud de esta simple consideración debería el cientificismo sentir-

8. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tesis 4.112, Frankfurt 1960. (Hay traducción castellana de esta obra, de E. Tierno Galván, Edit. Revista de Occidente, Madrid 1957. *T.*)

se incitado a la dialéctica. La polaridad falsamente abstracta de lo formal y de lo empírico resulta, sin embargo, en extremo perceptible en las ciencias sociales. La sociología formal es el complemento externo de la experiencia restringida, según la expresión de Habermas. No es que sean falsas en sí las tesis del formalismo sociológico, las de Simmel, por ejemplo; sí lo son, por el contrario, las operaciones mentales que las apartan y desgajan de la empiria, las hipostatizan y luego pretenden conferirles un contenido ilustrativo. Descubrimientos favoritos de la sociología formal, como la burocratización de los partidos proletarios, por ejemplo, tienen su *fundamentum in re,* pero no hunden sus raíces en el concepto superior de «organización como tal», sino en circunstancias sociales como la necesidad ineludible de afirmar la propia existencia en el seno de un sistema extremadamente poderoso, un sistema cuya fuerza incide sobre la totalidad en virtud de la difusión y extensión de sus propias formas organizativas. Esta necesidad ineludible se comunica a los oponentes, y no meramente por contagio social, sino de manera quasi-racional: para que la organización esté en todo momento en condiciones de representar eficazmente los intereses de sus afiliados. En una sociedad cosificada nada que no se haya a su vez cosificado puede sobrevivir. La concreta generalidad histórica del capitalismo monopolista se prolonga en el monopolio del trabajo, con todas sus implicaciones. Una tarea relevante de la sociología empírica sería la de analizar los eslabones intermedios, evidenciando en todos sus detalles cómo la acomodación a las renovadas relaciones capitalistas de producción se apodera de aquellos cuyos intereses objetivos han de entrar a la larga en conflicto con dicha acomodación.

La sociología positiva dominante puede ser muy bien tildada de subjetiva, en el sentido mismo de la economía subjetiva; uno de sus máximos representantes, Vilfredo Pareto, está en la raíz del actual positivismo sociológico. A «subjetivo» le corresponde aquí un doble significado. Según la expresión de Habermas, la sociología dominante opera, por un lado, con retículos, con esquemas superpuestos al material. En tanto que dicho material alcanza igual validez en éstos, sea cual fuere la sección en que deba ser incluido, hay una diferencia decisiva entre que el material, es decir, los fenómenos, puedan ser interpretados de acuerdo con una estructura preestablecida y atenida a sí misma, no producida con intención clasificatoria por la ciencia, o no puedan serlo en modo alguno. Cabe ejemplificar muy bien lo escasamente indiferente que resulta la elección de un determinado sistema de coordenadas acudiendo a la alternativa que se establece entre allegar ciertos fenómenos

sociales a conceptos como el de prestigio y *status* o bien derivarlos de relaciones objetivas de dominio. A la luz de esta última concepción, el *status* y el prestigio quedan sujetos a la dinámica de las relaciones de clase y pueden ser representados como esencialmente eliminables; su subsunción clasificatoria, por el contrario, aprehende tendenciosamente dichas categorías como rigurosamente dadas y virtualmente inmutables. Así de rica en consecuencias es una distinción que aparentemente no habría de afectar sino a la metodología. Acorde con esto se halla asimismo el subjetivismo de la sociología positivista en su segundo significado. En un sector muy considerable, al menos, de su actividad, parte ésta de opiniones, de tipos de conducta y, en general, de la evidencia de los diversos sujetos y de la sociedad, en lugar de partir de la sociedad misma. De acuerdo con esta concepción, la sociedad no es sino la consciencia media —estadísticamente aprehensible— o la inconsciencia de unos sujetos ínsitos en la sociedad y que actúan socialmente, y no el medio en el que éstos se mueven. La objetividad de la estructura, una reliquia metodológica para los positivistas, no es, a la luz de la teoría dialéctica, sino el *a priori* de la razón subjetiva cognoscente. Si se percatara de ello, habría de determinar la estructura en su propia legalidad, absteniéndose de configurarla de acuerdo con las reglas del orden conceptual. Dicha estructura proporciona la condición y el contenido de los hechos que han de percibir los sujetos individuales. Independientemente del grado en que la concepción dialéctica de la sociedad haya sido fiel a sus exigencias de objetividad, no cabe duda de que se las toma con mucho más rigor que sus oponentes, dado que éstos consiguen la aparente seguridad de sus resultados objetivamente válidos renunciando desde un principio a la firme idea de objetividad a la que otrora se aludía con el concepto de lo «en sí». Los positivistas prejuzgan el debate en la medida en que dejan entrever que representan un nuevo y más avanzado tipo de pensamiento, cuyas concepciones, tal y como dice Albert, acaso no se hayan impuesto todavía universalmente, pero frente a las cuales la dialéctica no constituye, desde luego, sino un arcaísmo. Esta visión del progreso no toma en cuenta el precio que ha de pagar, un precio que, en definitiva, acaba saboteándolo. El espíritu no puede progresar sino dejándose encadenar como tal espíritu a los hechos; lo cual no deja de constituir una verdadera antinomia lógica. «¿Por qué motivo», se pregunta Albert, «no habrían de disponer las nuevas ideas de la oportunidad de afirmarse como válidas?»[9] Al hablar de las «nuevas ideas» se

9. Hans Albert, "El mito de la razón total".

alude, en realidad, a un talante que por lo general es muy poco amigo de las ideas. Su pretensión de modernidad no puede ser otra que la de una Ilustración progresista. Y, sin embargo, le es indefectiblemente necesaria la autorreflexión crítica de la razón subjetiva. Este progreso, desarrollado en íntima vinculación con la dialéctica de la Ilustración, no puede ser supuesto sin más como la objetividad suprema. Éste es el punto clave de la controversia.

El hecho de que la dialéctica no sea un método independiente de su objeto impide su exposición como un para sí, a diferencia de lo que ocurre con el sistema deductivo. No se acoge al criterio de la definición; por el contrario, lo critica. Pero aún más decisiva parece ser la pérdida de aquella consciencia profundamente problemática de seguridad filosófica a que se ha visto irremediablemente sometida a raíz del inexorable derrumbamiento del sistema hegeliano. Lo que los positivistas le reprochan, la no posesión de un fundamento sobre el que edificar todo lo demás, le es echado asimismo en cara por la filosofía dominante, es decir, su falta de ἀρχή. En su versión idealista la dialéctica tuvo la audacia de presentar el ente, a través de innumerables mediaciones e incluso en virtud de su propia identidad, como idéntico al espíritu. Esta audacia fracasó y, en consecuencia, la dialéctica se encuentra, en su forma actual, en situación no menos polémica respecto del «Mito de la razón total» que el cientificismo de Albert. A diferencia de los años del idealismo, ya no le es posible adscribirse su criterio de verdad con total garantía. El movimiento dialéctico se autoconcebía en Hegel —sin mayor problema— como «ciencia». Porque ya en sus primeros pasos venía siempre incluida la tesis de la identidad, que en el curso mismo de los análisis no resultaba tan corroborada como explicitada; Hegel la describía con la imagen del círculo. Pero este carácter cerrado, al que correspondía la tarea de cuidar que nada quedara esencialmente desconocido y casualmente fuera de la dialéctica, ha saltado obligatoria y unívocamente en pedazos; no posee canon alguno que pueda regularla. Y, sin embargo, conserva su *raison d'être*. La idea de un sistema objetivo, con validez «en sí», no es en el plano social tan quimérica como pudo parecer a la caída del idealismo y como pretende el positivismo. El concepto de gran filosofía, que este último considera superado,[10] no debe en modo alguno su origen a determinadas cualidades estéticas de tales o cuales operaciones mentales, sino a un

10. Cfr. Helmut F. Spinner, *Wo warst du, Platon. Ein kleiner Protest gegen eine "grosse Philosophie"* ("Dónde estabas, Platón. Una pequeña protesta contra una "gran filosofía") en: *Soziale Welt*, Año 1967/18, cuaderno 2/3, páginas 174 y ss.

contenido de experiencia que precisamente por su trascendencia respecto de la consciencia humana individual pudo resultar lo suficientemente sugestivo como para llegar a ser hipostasiado a la manera de un absoluto. La dialéctica puede legitimarse retrotrayendo dicho contenido a la experiencia, a esa misma experiencia de la que procede. Lo cual no puede ser sino la mediación de todo lo particular por la totalidad social objetiva. En la dialéctica tradicional descansaba sobre la cabeza en virtud de la tesis de que la objetividad precedente, el objeto mismo, entendido como totalidad, era el sujeto. Albert ha objetado al co-ponente de Tübingen su excesivo atenimiento a unas meras indicaciones respecto de la totalidad [11]. No deja de resultar en cierto modo tautológico que el concepto de totalidad no pueda ser señalado con el dedo de manera similar a como pueden serlo esos *facts* sobre los que como tal con cepto se alza. «En una primera y todavía demasiado abstracta aproximación hay que recordar la dependencia de todo lo particular respecto de la totalidad. Por otra parte, en ésta todos dependen de todos. El conjunto global no se obtiene sino en virtud de la unidad de las funciones desarrolladas por sus miembros. En general, todo particular ha de asumir una determinada función si quiere prorrogar su vida, aprendiendo, además, a estar agradecido durante todo el tiempo que le sea posible cumplir con ella.» [12]

En opinión de Albert, Habermas participa de una idea total de la razón, titular de todos los vicios de la filosofía de la identidad. Dicho en términos objetivos: la dialéctica funciona, de manera anticuadamente hegeliana, con una idea de la totalidad social en modo alguno útil para la investigación; una idea cuyo lugar está más bien en el cubo de los desperdicios. La fascinación que ejerce la *Theory of the Middle Range* no se explica en gran parte sino en virtud del escepticismo frente a la categoría de la totalidad, en tanto que los objetos de los teoremas en cuestión son violentamente desconectados de conexiones más generales. De acuerdo con el más elemental *common sense*, la empiria lleva a la totalidad. Si se estudia, por ejemplo, el conflicto social acudiendo al caso de los excesos cometidos en 1967 contra los estudiantes berlineses, resulta evidente que el material de una situación particular no es suficiente para acceder a una explicación. La tesis de que lo ocurrido era una reacción espontánea de la población contra un determinado grupo que parecía poner en peligro los intereses de una ciudad como Berlín,

11. Cfr. Albert, *op. cit.*
12. Theodor W. Adorno, voz "Sociedad" en *Evangelisches Staatslexikon*, Stuttgart 1967, col. 637.

mantenida en condiciones harto precarias, sería, en realidad, insuficiente, y no sólo por lo discutible de las conexiones político-ideológicas a ella subyacentes. Esta tesis no explica nada satisfactoriamente el hecho de que una explosión de cólera pasara, de manera inmediata, a violencia física contra una minoría específica, visible y claramente identificable de acuerdo con los prejuicios populares. Los estereotipos más difundidos y operantes a propósito de los estudiantes, es decir, que se dedicaban a organizar manifestaciones en vez de trabajar —una flagrante mentira—, que dilapidaban el dinero proveniente de los impuestos de los ciudadanos, con el que se financiaban sus carreras y cosas parecidas, no tienen evidentemente nada que ver con lo agudo de la situación. No hace falta discurrir mucho para percibir la afinidad de estas consignas con las de la prensa de Jingo; una prensa que apenas habría tenido resonancia de no enlazar con determinados estados de opinión y determinadas tendencias instintivas de numerosos individuos que la confirman y refuerzan. El antiintelectualismo, esa disposición a proyectar el descontento surgido a consecuencia de unas circunstancias problemáticas sobre aquéllos, precisamente, que denuncian el problema, se revela en las reacciones a las coyunturas inmediatas, coyunturas que actúan como pretexto, como racionalización. Incluso en el caso de que la situación berlinesa fuera realmente un factor capaz de contribuir al desvelamiento del potencial psicológico de las masas, no resultaría inteligible fuera del contexto de la política internacional. Pretender derivar de la llamada «situación de Berlín» algo que en realidad hunde sus raíces en las luchas por el poder que se actualizan en el conflicto berlinés, sería demasiado estrecho de miras. Prolongadas, las líneas llevan al plexo social. Plexo que, desde luego, dada la infinita serie de factores que en él concurren, apenas puede ser aprehendido de acuerdo con las prescripciones científicas. Y, sin embargo, si se lo elimina de la ciencia, los fenómenos serán atribuidos a causas falsas; de ello se aprovecha regularmente la ideología dominante. El hecho de que la realidad no pueda ser fijada y aprehendida como algo fáctico no viene a expresar sino el hecho mismo de la mediación: que los hechos no son ese límite último e impenetrable en que los convierte la sociología dominante de acuerdo con el modelo de los datos sensibles de la vieja epistemología. En ellos aparece algo que no son ellos mismos [13]. El hecho de que el positivismo únicamente reconozca la vigencia del fenómeno, de acuerdo con la máxima de Schlick, en tanto que la dialéctica no renuncia a distinguir entre

13. Cfr. Max Horkheimer, *op. cit.*

el fenómeno y la esencia, no deja de ser, en realidad, una de las diferencias de mayor envergadura que cabe señalar entre la concepción positivista y la dialéctica. La imposibilidad de evidenciar sin intervención de la teoría estructuras decisivas del proceso social, como la disparidad de supuestos equivalentes, que son confundidos entre sí, constituye, a su vez, una ley sociológica. Al recelo de lo que Nietzsche llamaba trasmundano opone así el pensamiento dialéctico que la esencia oculta no es sino desorden, abuso. Irreconciliable con la tradición filosófica, no asiente a este desorden en virtud de su fuerza, sino que, por el contrario, lo critica por su contradicción respecto del «fenómeno» y, en definitiva, de la vida real del hombre individual. Hay que aferrarse al principio hegeliano de la necesidad de que la esencia se presente fenoménicamente; asi incurre en dicha contradicción respecto del fenómeno. La totalidad no es una categoría afirmativa, sino crítica. La crítica dialéctica puede rescatar aquello que no pertenece a la totalidad, lo que se opone a ella o lo que, como potencial de una individuación que aún no es, se está configurando, ayudando a producirlo.

La interpretación de los hechos lleva a la totalidad, sin que ésta misma sea a su vez un hecho. Nada hay socialmente fáctico a lo que no le corresponda un valor específico en dicha totalidad. Está preordenada en cada uno de los sujetos individuales en la medida en que también en sí mismos pertenecen éstos a su *contrainte* y representan la totalidad en su constitución monadológica, y precisamente en virtud de ella misma. En este sentido, la totalidad es lo más real existente. Ahora bien, en la medida en que es la esencia de la relación social de los individuos entre sí, que se oscurece frente a los particulares, es al mismo tiempo apariencia, ideología. Una humanidad liberada distaría mucho de ser totalidad; su ser en sí es su falta de libertad, tanto como que se confunde a sí misma como substrato social verdadero. Con esto no hemos logrado, desde luego, satisfacer el desideratum de un análisis lógico del concepto de totalidad[14] del que se desprenda su consistencia, es decir, su libertad de contradicción —ese análisis que Albert postula a Habermas—, en la medida en que el análisis acaba en la contradicción objetiva de la totalidad. De todos modos, este análisis sería útil, cuando menos, para poner el recurso a la totalidad a salvo del reproche de arbitrariedad decisionista[15]. Habermas, al igual que cualquier otro dialéctico, no niega la posibilidad de una explicación de la totalidad; lo que niega es su verificabilidad de

14. Cfr. Hans Albert, "El mito de la razón total".
15. Cfr. *op. cit.*

acuerdo con lo fáctico, que es trascendido por el impulso a la categoría de la totalidad. Totalidad que no es χωρίς de los hechos, sino que como su mediación misma resulta inmanente a ellos. La totalidad es, acudiendo a una formulación provocativa, la sociedad como cosa en sí, con toda la carga de cosificación. Pero precisamente por no ser aún esta cosa en sí un sujeto social global, por no ser aún libertad, sino prosecución de naturaleza heterónoma, entraña objetivamente un momento de irreductibilidad, ese momento al que Durkheim, con visión no poco unilateral, definía como esencia de lo social. En este sentido también es algo «fáctico». El concepto de facticidad, al que el positivismo custodia como su último substrato, es función de esa misma sociedad acerca de la que la sociología cientificista suele callar, insistiendo en el substrato impenetrable. La separación absoluta entre lo fáctico y la sociedad es un producto artificial de la reflexión, eliminable y revocable en una segunda reflexión.

En una nota a pie de página Albert apunta: «Habermas cita en este contexto una alusión de Adorno a la inverificabilidad de la dependencia de los fenómenos sociales respecto de la «totalidad». La cita proviene de un contexto en el que Adorno, remitiéndose a Hegel, afirma que la refutación sólo es fructífera como crítica inmanente. [*Vid.* Adorno: «Sobre la lógica de las ciencias sociales»]. El sentido de las reflexiones popperianas sobre el problema del control crítico por «reflexión subsiguiente» es transformado en este trabajo más o menos en su antítesis. Me parece que la inverificabilidad del citado pensamiento adorniano está, en primer lugar, esencialmente vinculada al hecho de que ni el concepto de totalidad utilizado ni la naturaleza de la dependencia afirmada pueden ser siquiera modestamente explicados. Detrás de todo ello no hay posiblemente otra cosa que la idea de que de algún modo todo depende de todo. En qué medida una determinada concepción podría obtener algún beneficio metodológico de una idea como ésta no deja de ser algo que, en realidad, aún tendría que ser demostrado. Los exorcismos verbales de la totalidad no bastan para ello»[16]. La «inverificabilidad» no radica, sin embargo, en la imposibilidad de alegar alguna razón decisiva a favor del recurso a la totalidad, sino en que la totalidad no es algo fáctico como los fenómenos sociales particulares a los que se limita el criterio de verificabilidad sustentado por Albert. Al reproche de que el concepto de totalidad no implica sino una trivialidad, es decir, la idea de que todo depende de todo, cabe replicar que el carácter de mala abstrac-

16. Cfr. *op. cit.*

ción de aquel principio no es tanto «un flaco producto mental como el mal estado fundamental de la sociedad: el de cambio. Donde objetivamente se hace abstracción es en su consumación universal y no en la investigación científica del mismo. En su consumación se hace abstracción de la naturaleza cualitativa de los productores y consumidores, del modo de producción, e incluso de la necesidad de ambos que el mecanismo social satisface como algo secundario. A lo que hay que añadir que la humanidad, transformada en clientela, el sujeto de las necesidades, viene sociológicamente preformada más allá de toda representación ingenua, y no exclusivamente a partir del estadio técnico de las fuerzas productivas, sino asimismo de las relaciones económicas en las que éstas funcionan. El carácter abstracto del valor de cambio está vinculado *a priori* al dominio de lo general sobre lo particular, de la sociedad sobre quienes forzosamente son miembros suyos. Y no es un carácter socialmente neutral, como pretendería reflejar el logicismo del proceso de reducción a unidades tales como el tiempo social medio de trabajo. El dominio de los hombres sobre los hombres se realiza en virtud de la reducción de los seres humanos a agentes y portadores del cambio de mercancías. La conexión total viene concretamente figurada en el necesario sometimiento de todos a la ley abstracta de cambio si no quieren sucumbir, independientemente de que sean subjetivamente guiados por un "afán de lucro" o no»[17]. La diferencia entre el concepto dialéctico de totalidad y el positivista puede centrarse más agudamente en el hecho de que el primero es «objetivo» y se abre a la comprensión de cualesquiera constataciones sociales singulares, en tanto que las teorías positivistas no pretenden sino sintetizar en un continuo lógico exento de contradicciones todas las constataciones, eligiendo para ello únicamente categorías de la mayor generalidad posible, y sin reconocer como condición de los estados de cosas esos conceptos estructurales culminantes en que éstos son subsumidos. En tanto que el positivismo carga las tintas sobre este concepto de totalidad, definiéndolo como un retroceso mitológico y precientífico, no hace en su infatigable lucha contra la mitología sino mitologizar la propia ciencia. Su carácter instrumental, es decir, su orientación acorde con el primado de los métodos y no con el de la cosa y su interés, hace que se inhiban modos de consideración que afectan por igual al procedimiento científico y a su objeto. El núcleo central de la crítica al positivismo radica en que éste se cierra a la experiencia de la totalidad ciegamente dominante, así como al acuciante deseo de un cambio, dándose por

17. Adorno, voz "Sociedad", *op. cit*, columna 639, ligeramente reformado.

satisfecho con los restos carentes de sentido que han quedado después de la liquidación del idealismo, sin interpretar por su cuenta tanto dicha liquidación como lo liquidado, y sin llevarlo a su verdad. En lugar de ello se dedica al dato, subjetivamente interpretado, y, de manera complementaria, a las puras formas mentales del sujeto, separadamente. Ambos momentos separados del conocimiento son unidos por el cientificismo actual de modo tan superficial como en otro tiempo por la filosofía de la reflexión, filosofía que precisamente por ello mereció la crítica de la dialéctica especulativa. La dialéctica contiene asimismo la antítesis de la hybris idealista. Elimina la apariencia de cualquier posible dignidad naturalmente trascendental del sujeto, tomando consciencia de sí misma y de sus formas mentales a la manera de algo social en sí mismo. En este sentido es más «realista» que el cientificismo con todos sus «criterios empiristas».

Pero como la sociedad está compuesta por los sujetos y se constituye en virtud de la conexión funcional de estos mismos, su conocimiento por sujetos vivos e irreductibles resulta mucho más conmensurable respecto de la «cosa misma» que en el caso de las ciencias naturales, que por lo ajeno de un objeto que no es a su vez humano se ven obligadas a trasponer la objetividad al mecanismo categorial, a una subjetividad abstracta. Freyer ha llamado la atención sobre ello; antes cabe dejar fuera del ángulo de visión la distinción que suele hacerse en el suroeste de Alemania entre lo nomotético y lo ideográfico, que renunciar una teoría completa de la sociedad a las leyes de su movimiento estructural. La conmensurabilidad del objeto sociedad al sujeto cognoscente existe tanto como no existe; tampoco es fácil conciliarla con la lógica discursiva. La sociedad es a la vez inteligible e ininteligible. Inteligible en la medida en que la realidad objetivamente determinante del cambio que en ella se da implica abstracción, implica, de acuerdo con su propia objetividad, un acto subjetivo: en él se reconoce el sujeto verdaderamente a sí mismo. Lo cual explica, en términos de teoría científica, por qué la sociología weberiana se centra en el concepto de racionalidad. Independientemente de si lo hacía o no de manera consciente, Weber exploraba en ella buscando esa equiparación entre el sujeto y el objeto que le permitiera algo así como un verdadero conocimiento de la cosa y no su fragmentación y elaboración. Pero la racionalidad objetiva de la sociedad, la del cambio, va alejándose, en virtud de su propia dinámica, del modelo de la razón lógica. De ahí que la sociedad, autonomizada, deje de resultar inteligible, para serlo únicamente la ley del proceso de autonomización. La ininteligibilidad no se limita a designar algo esen-

cial de su estructura, sino también la ideología por medio de la que se protege contra la crítica de su irracionalidad. Precisamente porque la racionalidad, el espíritu, se ha disociado del sujeto viviente como momento parcial, limitándose a la racionalización, progresa hacia algo contrapuesto a los sujetos. El aspecto de objetividad como inmutabilidad que adquiere así, pasa a reflejarse acto seguido en la cosificación de la consciencia cognoscente. La contradicción en el concepto de sociedad como algo inteligible e ininteligible es el motor de la crítica racional que se apodera de la sociedad y de su racionalidad, la particular. Al cifrar Popper la esencia de la crítica en la eliminación de sus contradicciones lógicas *por parte del conocimiento en progresión constante, está convirtiendo* su propio ideal en crítica de la cosa, en la medida en que la contradicción tiene en ella su lugar cognoscible, y no sólo en el conocimiento de ella. Toda consciencia que no se limite a cerrar los ojos a los antagonismos de la sociedad y a su contradicción inmanente entre racionalidad e irracionalidad, ha de acabar en una crítica de la sociedad sin μεταβάσις εἰςἄλλο γὲνος, sin otros medios que los racionales.

En su trabajo sobre la teoría analítica de la ciencia Habermas funda la necesidad de transición a la dialéctica en el conocimiento específicamente científico-social [18]. Como se desprende de su argumentación —y aceptaría el positivismo—, no sólo hay una mediación del objeto del conocimiento por el sujeto, sino también lo contrario: el sujeto incide como elemento en la objetividad cuyo conocimiento persigue, es decir, en el proceso social. El conocimiento es en éste fuerza productiva y tanto más cuanto mayor es el progreso de la ciencia. La dialéctica tendría, pues, que encontrarse con el cientificismo en su propio terreno, en la medida en que éste pretendiera conocer mejor la presente realidad social. Aspira a coadyuvar a la penetración de la valla edificada por éste y en la que la propia ciencia ha intervenido. Su tendencia armonizadora, que ayuda a borrar los antagonismos de la realidad a fuerza de elaboración metodológica, radica en el método clasificatorio, sin la menor intención por parte de quienes se sirven de él. Reduce a un mismo concepto cosas esencialmente irreductibles, mutuamente excluyentes, eligiendo un aparato conceptual y al servicio de su concordancia. Un reciente ejemplo de esta tendencia viene ofrecido por el famoso ensayo efectuado por Talcott Parsons de fundar una ciencia unificada del hombre, cuyo sistema de categorías acoja por igual

18. Cfr. Jürgen Habermas, "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica. Un apunte a la controversia entre Popper y Adorno".

al individuo y a la sociedad, a la sociología y a la psicología, o al menos los aplique a un continuo[19]. Este ideal de continuidad, vigente desde Descartes y, sobre todo, desde Leibniz, no ha entrado en crisis únicamente a raíz de la más reciente evolución científico-natural. En el plano social engaña acerca del abismo existente entre lo universal y lo particular y en el que se expresa el antagonismo permanente: la unificación de la ciencia desplaza la contradictoriedad de su objeto. Por la satisfacción —evidentemente contagiosa— a que da lugar la ciencia unificada hay que pagar un alto precio: la pérdida del momento sociológico de la divergencia entre el individuo y la sociedad y de las dos disciplinas a ellos consagradas. El esquema total —tan pedantemente organizado— que abarca desde el individuo y sus regularidades hasta las formaciones sociales más complejas, tiene sitio para todo, salvo para una disociación histórica entre individuo y sociedad, por más que entre ambos no se diferencie de manera radical. Su relación es contradictoria, porque la sociedad, que es una sociedad de individuos, niega a éstos lo que les promete y, sobre todo, porque siempre acaba por estructurarse, en tanto que los intereses ciegos e inconexos de los sujetos individuales impiden la formación de un posible interés social conjunto. Al ideal de una ciencia unificada le corresponde un calificativo que no será, sin duda, el que más le guste, y que no es otro que el de estético, en el sentido mismo en el que la matemática puede ser calificada de elegante. Esa racionalización organizatoria en la que viene a desembocar el programa de la ciencia unificada opuesto a la diferenciación de las ciencias particulares, prejuzga en grado sumo los problemas teórico-científicos que plantea la sociedad. Al convertir, como dice Wellmer, «significativo en sinónimo de científico», la ciencia, es decir, algo que obedece a una mediación social, algo dirigido y controlado, que paga a la sociedad existente y a su tradición el tributo que cabe imaginar, está usurpando el papel de *arbiter veri et falsi*. En la época de Kant el problema clave de la constitución epistemológica giraba en torno a la posibilidad de la ciencia. Hoy es sin más remitido a la propia ciencia en una simple tautología. Conocimientos y métodos que en lugar de mantenerse en el dominio mismo de la ciencia la afectan críticamente, son evitados *a limine*. De ahí que el concepto, aparentemente neutral, de «vínculo convencionalista» tenga implicaciones fatales. Por la puerta falsa de la teoría convencionalista entra

19. Cfr. Theodor W. Adorno, *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie* ("Sobre la relación entre sociología y psicología"), en: *Sociologica, Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, 1955, t. 1, págs. 12 y ss.

el conformismo de modo subrepticio en las ciencias sociales como criterio de significatividad; valdría la pena analizar con detalle la maraña de conformismo y autoentronización de la ciencia. Horkheimer aludió hace ya más de treinta años a todo este complejo en su trabajo «El último ataque a la metafísica»[20]. Por otra parte, Popper da por supuesto el concepto de ciencia, como si ésta fuera por completo evidente en su condición de algo que viene dado. Y, sin embargo, dicho concepto comporta una dialéctica histórica. A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, cuando fueron escritas la «Teoría de la ciencia» de Fichte y la «Ciencia de la lógica» de Hegel, habría sido críticamente relegado al estadio de precientífico lo que hoy encierra, con pretensiones de exclusividad, el propio concepto de ciencia; en tanto que lo que entonces recibía el nombre de ciencia o, no poco quiméricamente, el de saber absoluto, sería considerado en la actualidad como extracientífico por el cientificismo popperiano. El proceso histórico que ha llevado a esto, proceso que no debe ser considerado exclusivamente desde el ángulo de la evolución de las ideas, no equivale sin más a un progreso, como quisieran los positivistas. El enorme refinamiento matemático de la metodología científica al uso no acaba de disipar la sospecha de que la conversión de la ciencia en una técnica junto a las otras está minando su concepto mismo. El argumento más fuerte a favor de esto sería que lo que la interpretación cientificista considera como fin, es decir, el *fact finding*, para la ciencia enfática no es sino un medio para la teoría; sin ésta no queda claro por qué es organizado el conjunto. De todos modos, la idea de la ciencia dejó de funcionar ya en los idealistas y, sobre todo, en Hegel, cuyo saber absoluto coincide con el concepto desarrollado del ente que es así y no de otra manera. La crítica de dicha evolución no incide precisamente en la cristalización de métodos científicos particulares, cuya utilidad queda por encima de toda discusión, sino en la idea, rígidamente sostenida por la autoridad de Max Weber, de que los intereses extracientíficos son periféricos a la ciencia, siendo, en consecuencia, preciso introducir una neta distinción entre una y otros. En tanto que, por un lado, los pretendidos intereses puramente científicos no son sino canalizaciones y en cierto modo neutralizaciones de intereses extracientíficos que penetran en la ciencia en versión atenuada, el instrumental científico que proporciona el canon de lo que cabe considerar como científico no deja de ser instrumental de un modo inimaginable para la propia razón instru-

20. Ahora en Max Horkheimer, *Kritische Theorie* ("Teoría crítica"), Frankfurt 1968, tomo II, págs. 82 y ss.

mental: un medio para responder a preguntas cuyo origen queda fuera del alcance de la ciencia y que, en realidad, van más allá de ella. En la medida en que la racionalidad medio-fin de la ciencia ignora el *telos* implicado en el concepto de instrumentalismo y se convierte en fin único y exclusivo, contradice su propia instrumentalidad. Esto es, precisamente, lo que la sociedad exige de la ciencia. En todo cuanto pueda ser determinado como falso y vaya contra los intereses tanto del conjunto como de los individuos, participa todo conocimiento que se someta voluntariamente a las reglas de esta sociedad, aceptadas por la propia ciencia, es decir, participa en la citada falsedad.

La usual y académicamente atractiva distinción entre lo científico y lo precientífico, a la que también se adhiere Albert, resulta indefendible. El hecho repetidamente observado e incluso confirmado por los positivistas de una escisión en su pensamiento, es decir, una escisión entre su discurso científico y el extracientífico, pero no menos presidido por la razón, legitima la revisión de dicha dicotomía. Lo que se clasifica como precientífico no es simplemente aquello que todavía no ha pasado por ese tamiz de autocrítica científica al que Popper insta enérgicamente, o lo que lo evita. Antes bien afecta a dicho concepto todo aquello que, relacionado con la racionalidad y la experiencia, es separado de las determinaciones instrumentales de la razón. Ambos momentos resultan inseparables. Una ciencia que no asuma los impulsos precientíficos, transformándolos, no se condena menos a sí misma a la indiferencia de lo que podría condenarse una no vinculatoriedad de cuño *amateur*. En el desacreditado ámbito de lo precientífico laten precisamente aquellos intereses que dan lugar al proceso de formación de la ciencia, y que no son precisamente los menos relevantes. Tan indudable como que no habría progreso alguno de la consciencia sin disciplina científica es el hecho de que dicha disciplina paraliza a su vez los órganos cognoscitivos. Cuanto más se convierte la ciencia en ese rígido caparazón del mundo profetizado por Max Weber, tanto más se convierte lo tildado de precientífico y en cuanto a tal desdeñado, en el refugio mismo del conocimiento. La contradicción perceptible en la relación existente entre el espíritu y la ciencia contesta por sí misma: la ciencia postula una conexión inmanente coherente y es un momento de esa sociedad que le niega coherencia. Si se libera de esta antinomia, bien desdibujando su contenido de verdad por medio de una relativización sociológico-cultural, bien ignorando su íntima relación con los *faits sociaux* y concibiéndose como algo absoluto y autosuficiente, lo único que en realidad está haciendo es contentarse con ilusiones, ilusiones

que, en definitiva, menoscaban sus pretensiones. Se trata, sin duda, de dos momentos dispares, pero no recíprocamente indiferentes. Lo único que puede ayudar en el camino de la objetividad de la ciencia es el reconocimiento de las mediaciones sociales que en ella laten, sin que por ello pueda ser considerado como un mero vehículo de relaciones e intereses sociales. Su absolutización e instrumentalización, productos ambos de la razón subjetiva, se complementan. En la medida en que el cientificismo se declara unilateralmente por el momento de la unidad entre individuo y sociedad, en honor a la sistemática lógica, y degrada a la categoría de epifenómeno el momento antagonístico inconciliable con dicha lógica, por la fuerza misma de la situación real se convierte en algo falso. De acuerdo con una lógica predialéctica, el *constitutum* no puede ser *constituens* y lo condicionado no puede ser condición de su propia condición. La reflexión acerca del valor que le corresponde a la posición del conocimiento sociológico en el seno de lo por él conocido, desborda tan esquemática ausencia de contradicciones. Lo forzosamente que así se llega a una paradoja, tal y como viene inexorablemente expresado en Wittgenstein, evidencia que la total ausencia de contradicción no puede ser la última palabra para un pensamiento consecuente, ni siquiera allí donde su propia norma lo sanciona. La superioridad de Wittgenstein sobre los positivistas del Círculo de Viena resulta decisiva en este punto: el lógico percibe los límites de la lógica. En su propio marco no era posible ocuparse sin fisuras de la relación existente entre mundo y lenguaje, tal y como Wittgenstein se la representaba. Porque para éste el lenguaje forma un conjunto cerrado de relaciones inmanentes, a través del que acontece la mediación de los momentos no lingüísticos del conocimiento, como los datos sensibles, por ejemplo; al sentido del lenguaje no pertenece menos el remitirse a lo no lingüístico. El lenguaje es tanto algo autárquico, con unas reglas válidas únicamente en su dominio, de acuerdo con la opinión cientificista, como un momento de la realidad, es decir, un *fait social*[21].

21. El doble carácter del lenguaje se percibe claramente en el hecho de que en su alianza con los positivistas sólo consigue objetividad a través de la intención subjetiva. Únicamente aquél que expresa lo más exactamente posible su convicción subjetiva toma partido por la objetividad del lenguaje y la refuerza, en tanto que todo intento de confiarse al ser en sí del lenguaje, así como a su esencia ontológica, acaba en el mal subjetivismo de la hipótesis de las figuras lingüísticas. Benjamin se dio cuenta perfectamente de ello; con excepción de Wittgenstein, en el positivismo no se atiende debidamente a dicho motivo positivista. El abandono estilístico de muchos cientificistas —racionalizable, sin duda, en virtud del tabú que pesa sobre el momento de la expresión del lenguaje— delata una consciencia cosificada.

Wittgenstein tuvo que darse cuenta de que el lenguaje se diferencia de todo cuanto es de manera fáctica, en la medida en que esto sólo viene «dado» a través del lenguaje, sin que de todos modos sea imaginable sino como momento del mundo, momento acerca del cual, y acorde con su reflexión, sólo puede llegar a saberse algo a través del lenguaje. De este modo se aproxima Wittgenstein al umbral de una consciencia dialéctica del llamado problema de la constitución, reduciendo *ad absurdum* el derecho cientificista a prescindir del pensamiento dialéctico. Lo cual afecta tanto a la usual representación cientificista del sujeto, incluso de un sujeto trascendental del conocimiento, que de este modo queda condicionado a su objeto como condición de su propia objetividad, como a la del objetivo. Deja de ser un x cuyo substrato cabría componer a partir de un conjunto general de determinaciones subjetivas, para, estando él mismo condicionado, condicionar a su vez la función subjetiva.

No deja de ser cierto que la validez de los conocimientos, y no sólo la de los concernientes a las leyes de la naturaleza, es ampliamente independiente de su génesis. Ponente y co-ponente estaban en Tübingen de acuerdo en su crítica a la sociología del saber y al sociologismo de Pareto. La teoría marxista se encuentra justamente en el terreno opuesto: la doctrina de las ideologías, la teoría de la falsa consciencia y de la mera apariencia sociológicamente necesaria, sería un sinsentido de no admitir una consciencia verdadera y una verdad objetiva. Y, a pesar de todo, la génesis y la validez no resultan separables sin contradicción. La validez objetiva acoge así el momento del surgimiento de su ser, que sigue operando permanentemente en ella. Tan inacatable como la lógica —es decir, el proceso de abstracción que la pone a salvo de cualquier ataque— es el proceso de la voluntad decisoria. Proceso que elimina y descalifica aquello sobre lo que recae su decisión. De acuerdo con esta vertiente suya, la lógica es algo «no verdadero»; su inmunidad resulta semejante al anatema social espiritualizado. Su carácter de apariencia se manifiesta en las contradicciones que acechan a la razón en sus propios objetos. En el distanciamiento del sujeto respecto del objeto que caracteriza la historia del espíritu, hay un esquivamiento por parte del sujeto de la superior fuerza real de

Precisamente porque la ciencia es convertida dogmáticamente en una objetividad que no ha de ser penetrada por el sujeto, se priva a la expresión lingüística de toda importancia. Todo aquel que considere a los hechos y circunstancias como algo que es en sí, sin mediación subjetiva, sentirá siempre la mayor indiferencia hacia la formulación, a costa de la cosa misma.

la objetividad. Su dominio era el del débil sobre el fuerte. La autoafirmación de la especie humana acaso no hubiera sido posible de otro modo y sin duda no lo habría sido el proceso de objetivación científica. Pero cuanto más ha ido apropiándose el sujeto de las determinaciones del objeto, tanto más se ha convertido inconscientemente en objeto. Ésta es la verdadera historia de la cosificación de la consciencia. Lo que el cientificismo presenta simplemente como progreso no dejó un momento de ser también sacrificio. A través de las mallas se desliza todo lo que en el objeto no responde al ideal de un sujeto que es para sí, un sujeto «puro» y enajenado de la propia experiencia vital. En este sentido, la consciencia no ha dejado de ir acompañada en su proceso ascendente de la falsa consciencia. La subjetividad ha extirpado de sí misma todo lo que no se sometía a la univocidad e identidad de sus aspiraciones de dominio, y con ello, y no dejando jamás de ser, en verdad, un objeto, no se ha reducido menos que los objetos. Al mismo tiempo hay que tener presentes aquellos momentos en virtud de los que la metodología científica disminuye la objetividad, así como la pérdida de espontaneidad en el conocimiento de la que el propio sujeto es culpable por su afán de dominar lo que va consiguiendo. La aplicabilidad de las leyes de la lógica y de la matemática pura a la realidad fue calificada en cierta ocasión por Carnap, uno de los positivistas más radicales, de «feliz casualidad». Un tipo de pensamiento cuyo pathos absoluto radica en su carácter ilustrado, aduce en un momento decisivo un concepto tan mítico e irracional como el de feliz casualidad, con el único fin de evitar el conocimiento, susceptible de conmocionar la posición positivista, de que la «feliz casualidad» en cuestión no es tal, sino un producto del ideal de dominio de la naturaleza o, como dice Habermas, del ideal «pragmático» de la objetividad. Esa racionalidad de lo real que Carnap registra tomando aliento no es sino el reflejo de la *ratio* subjetiva. La metacrítica de la teoría del conocimiento desmiente la validez de la pretensión kantiana del apriorismo subjetivo, pero, no obstante, da la razón a Kant en la medida en que su teoría del conocimiento describe de manera extremadamente adecuada la génesis de la razón cientificista. Lo que a él, como consecuencia extraordinaria de la cosificación científica, le parece la fuerza de la forma subjetiva, que constituye la realidad, es, a decir verdad, la *summa* de ese proceso histórico en cuyo curso la subjetividad, una vez desprendida de todo y, en consecuencia, objetivada, se irguió como tal dominadora de la naturaleza, olvidando la relación de dominio y transformándola, completamente cegada, en creación de lo dominado por el dominador. Por supuesto que en todo acto

aislado de conocimiento y en toda disciplina hay que distinguir críticamente entre génesis y validez. En el ámbito de los llamados problemas de constitución, sin embargo, ambos momentos son indisolubles, por mucho que ello repugne a la lógica discursiva. Precisamente por querer ser la verdad cientificista toda la verdad, no es la verdad total. De ello la convence esa misma *ratio* que de no haber sido a través de la ciencia jamás hubiera llegado a formarse; una razón a la que le es posible efectuar la crítica de su propio concepto y que está en condiciones de señalar concretamente, cosa que la ciencia pasa por alto, la sociedad en la sociología.

Ponente y co-ponente estaban en Tübingen totalmente de acuerdo en lo concerniente al concepto de crítica[22]. Dahrendorf, sin embargo, hizo notar a propósito de una observación de Peter Ludz, que dicho concepto había sido empleado de manera equívoca. En Popper significa, sin determinación alguna de contenido, «un puro mecanismo de confirmación provisional de los principios generales de la ciencia»; para el co-ponente, «el desarrollo de las contradicciones de la realidad a través de su conocimiento»; de todos modos, ya el co-ponente había dejado claro el citado punto equívoco[23]. Equívoco no puede ser interpretado como simple contaminación de diversos significados en una misma palabra, sino que viene, en realidad, fundado en el contenido mismo. Si se acepta el concepto estrictamente cognoscitivo o, si se prefiere, «subjetivo» de la crítica, válido, tal y como Popper lo enuncia, únicamente para determinar la unanimidad en el conocimiento, pero no para legitimar la cosa conocida, la tarea del pensamiento no podrá acabar ahí. Porque en ambos casos se trata de una misma razón crítica, no de dos facultades distintas en acción; la identidad de la palabra no es ninguna casualidad. La crítica cognoscitiva, es decir, la crítica hecha a los conocimientos y, sobre todo, a los teoremas, tiene que investigar también necesariamente si los objetos del conocimiento son realmente lo que según su propio concepto pretenden ser. De lo contrario sería una crítica meramente formalista. La crítica inmanente no es jamás una crítica puramente ló-

22. La vigesimoprimera tesis de Popper contiene, en universalidad abstracta, algo así como un denominador común a uno y otro. Cfr. Popper, "La lógica de las ciencias sociales".

23. En un principio se declaró, desde luego, de acuerdo con la crítica popperiana al "naturalismo o cientificismo equivocado, mal entendido metodológicamente" (cfr. Popper, *op. cit.*, y Adorno, "Sobre la lógica de las ciencias sociales", coponencia), sin que, de todos modos, ocultara que en su concepción de la crítica no podía menos de ir mucho más lejos de lo que Popper admite (cfr. Adorno, *op. cit.*).

gica, *sino también una crítica del contenido, una confrontación* del concepto con la cosa. Lo que en ella importa es perseguir la verdad que los conceptos, juicios y teoremas quieren expresar por sí mismos, y no se agota en la hermética armonía de las configuraciones mentales. En una sociedad eminentemente irracional lo primero que cabe someter a discusión es el primado de la lógica estipulado por la ciencia. El atenimiento a los hechos, del que ningún conocimiento, ni siquiera el método puramente lógico, puede prescindir totalmente, exige que la crítica inmanente, en la medida en que ha de incidir en aquello a lo que las proposiciones científicas se refieren y no en las «proposiciones en sí», no proceda por mera argumentación, sino que investigue acerca de lo que hay en su base. En caso contrario, la argumentación cae en esa vaciedad que con frecuencia observamos en toda clase de sutilezas. El concepto de argumento no es algo de todo punto evidente, como parece considerarlo Popper, sino algo no menos necesitado de análisis crítico; el lema fenomenológico «A las cosas mismas» ya lo daba a entender. La argumentación resulta discutible tan pronto como da por supuesta la lógica discursiva frente al contenido. En la «Ciencia de la lógica» Hegel apenas argumenta en el sentido tradicional; en la Introducción a la Fenomenología del Espíritu exige la «pura contemplación». Popper, por el contrario, que vislumbra la objetividad de la ciencia en la objetividad del método crítico, la ilustra diciendo que «los recursos lógicos de la crítica —la categoría de la contradicción lógica—, son objetivos» [24]. Lo cual no entraña, desde luego, pretension alguna de exclusividad a favor de la lógica formal, como si la crítica tuviera en ella su único «organon», pero no deja de apuntar en ese sentido. Tampoco parece que Albert, inspirándose en Popper, interprete la crítica de otra manera [25]. Admite, ciertamente, «investigaciones sobre ese tipo de interrelaciones fácticas» [26], tal y como las llama Habermas, pero quisiera «mantenerlas separadas» de las lógicas. La unidad de ambos tipos de crítica, indicada por su concepto, resulta escamoteada por el orden conceptual. De todos modos, si en las proposiciones de la ciencia social aparecen contradicciones lógicas, como, por ejemplo, la nada irrelevante de que un mismo sistema social libera y esclaviza las fuerzas de producción, el análisis teórico de estas incongruencias lógicas podrá retrotraerlas a momentos estructurales de la sociedad, pero no eliminarlas como simples impertinencias que rondan el pensamiento científico, dado que sólo en virtud de una trans-

24. Popper, "Sobre la lógica de las ciencias sociales".
25. Cfr. Hans Albert, "¿A espaldas del positivismo?"
26. *Op. cit.*

formación de la realidad podrían ser eliminadas. Aún en el supuesto de que fuera posible convertir dichas contradicciones en contradicciones meramente semánticas, es decir, mostrando que las proposiciones contradictorias no se refieren sino a cosas diversas, su configuración no dejaría de evidenciar más agudamente la estructura del objeto que un metodo que alcanza satisfacción científica desviándose de cuanto hay de inquietante en el objeto extracientífico del conocimiento. Por lo demás, no es arriesgado afirmar que la posibilidad de pasar contradicciones objetivas a la semántica quizá venga relacionada con el hecho de que el dialéctico Marx jamás desarrolló íntegramente su representación de la dialéctica, con la que simplemente creía estar «coqueteando». Todo pensamiento capaz de hacerse consciente de que también aquello que no es pensamiento pertenece a su propio sentido, desborda la lógica de la no contradicción. Su prisión tiene ventanas. El positivismo se limita a no tomar nota de ello, fortificándose, a la manera de un último refugio, en la ontología, aunque en este caso no pase de ser una ontología completamente formalizada, ceñida a las proposiciones en sí y a su relación deductiva, de espaldas a todo contenido.

No obstante, la crítica a la relación de las proposiciones científicas con aquello a lo que se refieren ha de convertirse inevitablemente en crítica de la cosa. Tiene que decidir razonablemente si las insuficiencias con las que tropieza son sólo científicas o si es la cosa misma la que está de acuerdo con los conceptos que la ciencia emplea para referirse a ella. Si es de todo punto cierto que no hay separación absoluta entre las formaciones científicas y la realidad, no lo es menos el que nunca será lícito atribuir sólo a aquéllas el concepto de verdad. Tan significativo es hablar de la verdad de unas instituciones sociales, como de los teoremas que se ocupan de ellas. En la crítica, el uso del lenguaje apunta —con toda legitimidad— no únicamente a la autocrítica, como ocurre, en última instancia, en Popper, sino también a la cosa misma. Y aquí es donde alcanza su pathos la respuesta de Habermas a Albert [27]. El concepto de sociedad, específicamente burgués y antifeudal, implica la idea de una asociación de sujetos libres y autónomos de cara a una posible vida mejor, y, con ello, la crítica a las relaciones sociales primitivas. El endurecimiento de la sociedad burguesa hacia un primitivismo impenetrable no deja de constituir su involución inmanente. En las teorías contractuales se expresaba algo de la intención contraria. A pesar de su escaso éxito histórico no dejan de re-

27. Cfr. Jürgen Habermas, "Contra un racionalismo menguado de modo positivista.

cordar imperiosamente a la sociedad la idea de una unidad de individuos cuyo consensus postula en última instancia su razón, su libertad y su igualdad. En la obra de Marx se patentiza de manera extraordinaria la unidad de crítica en sentido científico y metacientífico: recibe el nombre de crítica de la economía política porque su intención es demostrar que el derecho a la existencia que para sí reclama la totalidad que ahora es objeto de crítica se basa en la forma de la mercancía, en el cambio y en su contradictoriedad «lógica» inmanente. La afirmación de una equivalencia de lo cambiado, base de todo cambio, es desautorizada por sus propias consecuencias. Al extenderse el principio de cambio, en virtud de su dinámica inmanente, al trabajo vivo de los hombres, se transforma forzosamente en desigualdad objetiva, la de las clases. Contradicción que de manera pregnante podría ser formulada así: en el cambio todo acontece justamente y sin embargo no acontece justamente. La crítica lógica y la enfáticamente práctica que exigen un cambio social, aunque sólo sea para evitar una recaída en la barbarie, son momentos del mismo movimiento del concepto. El método marxista evidencia que un análisis social de este tipo no puede ignorar sin más la separación de lo unido, es decir, la ciencia y la política. Marx criticó tanto como respetó esta separación; el mismo hombre que de joven redactó las tesis sobre Feuerbach fue durante toda su vida un teorico de la economía política. El concepto popperiano de crítica suspende la lógica, en la medida en que la limita a las proposiciones científicas, sin consideración alguna al carácter lógico de su substrato, por mucho que su propia definición lo exija. Su «racionalismo crítico» tiene algo de prekantiano, de lógico-formal a costa del contenido. La vigencia, sin embargo, de *constructs* sociológicas, satisfechas de su ausencia de contradicciones, no resistiría la prueba de una simple reflexión sobre su contenido; la de una sociedad completamente funcional, capaz, no obstante, de perpetuarse *ad Kalendas Graecas* en virtud exclusivamente de una ininterrumpida represión, no se mantendría por incongruente, en la medida en que la coacción que sostiene su vida y la de sus miembros, no sería capaz de reproducir la vida de éstos de acuerdo con el nivel de racionalidad alcanzado por los medios disponibles, dada su dependencia básica de un dominio burocrático integral. También el terror sin límite puede funcionar; pero funcionar como fin en sí mismo, de espaldas a aquello para lo que se funciona, no deja de ser una contradicción tan palmaria como cualquier contradicción lógica; una ciencia que silenciara esto, sería irracional. Como crítica no hay que considerar únicamente la decisión de si las hipótesis propuestas están en condicio-

nes de revelarse como verdaderas o falsas; la crítica incide directamente en el objeto. Si los teoremas son contradictorios, la culpa no tiene por qué ser siempre de los teoremas, variando la frase de Lichtenberg. La contradicción dialéctica expresa los antagonismos reales que no resultan visibles en el sistema lógico-cientificista de pensamiento. Todo sistema obediente al modelo lógico-deductivo es, para los positivistas, algo «positivo», algo a lo que hay que tender; para los dialécticos es, tanto en el plano real como en el filosófico, el núcleo mismo de lo criticable. Entre las formas decadentes del pensamiento dialéctico en el *Diamat* figura, precisamente, su represión de toda crítica al sistema superior. La teoría dialéctica ha de alejarse al máximo de la forma de sistema: la propia sociedad se aleja cada vez más del modelo liberal que le imprime el carácter de sistema, y su sistema cognoscitivo pierde cada vez más el carácter de ideal, precisamente porque en la figura postliberal de la sociedad su unidad sistemática se amalgama como totalidad represiva. Allí donde el pensamiento dialéctico se ciñe hoy demasiado inflexiblemente al carácter de sistema, también y precisamente en lo criticado, se inclina a ignorar el ente determinado entregándose a representaciones fantásticas. Haber llamado la atención sobre ello constituye uno de los méritos del positivismo, cuyo concepto de sistema como algo meramente clasificatorio dentro de la propia ciencia, resiste mejor cualquier intento de hipóstasis. Una dialéctica hipostasiada resulta antidialéctica y necesita ser corregida por medio de ese *fact finding* de cuyo interés es consciente la investigación sociológica empírica, investigación que, a su vez, es injustamente hipostasiada por la teoría positivista de la ciencia. La estructura dada de manera previa y no debida a clasificación alguna, lo que Durkheim llamaba lo impenetrable, es algo esencialmente negativo, poseído de su finalidad propia e inconciliable con el mantenimiento y satisfacción de la humanidad. Sin dicha finalidad, el concepto de sociedad sería, desde el punto de vista de su contenido, lo que los positivistas vieneses solían llamar un sinsentido; hasta este punto la sociología es también —en cuanto a teoría crítica de la sociedad— «lógica». Lo cual obliga a ampliar el concepto popperiano de crítica más allá de sus limitaciones. La idea de verdad científica no puede ser disociada de la de sociedad verdadera. Sólo ella estaría libre de contradicciones y de ausencia de contradicciones a un tiempo. Ausencia de contradicciones que el positivismo relega resignadamente a las meras formas del conocimiento.

El positivismo se pronuncia a favor de la simple crítica de las incongruencias lógicas frente a la del objeto invocando su neutralidad sociológica. Tanto Popper como Albert parecen haberse dado

cuenta de lo problemático de semejante limitación de la razón crítica, de que, en realidad, el ascetismo cientificista, tal y como lo ha expresado Habermas, fomenta el decisionismo finalista y el irracionalismo, ese irracionalismo que ya se perfilaba en la teoría weberiana de la ciencia. Cuando Popper reconoce que «el hecho de que enunciados protocolares no sean intocables» le parece «un considerable progreso» [28], y que la significatividad de las hipótesis legales de carácter universal no puede depender de su verificabilidad, cosa que por otra parte se extiende a los propios enunciados protocolares [29] está, en realidad, contribuyendo de forma positiva a perfeccionar el concepto de crítica. Premeditadamente o no queda dicho así que esas observaciones inmediatas a las que se refieren los enunciados protocolares vienen preformadas ya por la sociedad, la cual no puede ser reducida a su vez a enunciados protocolares. Ocurre, sin embargo, que si se substituye el famoso «principio de verificación» de los positivistas por el de «posibilidad de confirmación», el positivismo pierde toda su sal. No hay conocimiento que no necesite ser confirmado y que no deba distinguir racionalmente entre lo verdadero y lo falso sin que por ello tenga que disponer autológicamente las categorías de verdadero y falso de acuerdo con las reglas de juego de la ciencia establecida. Popper contrasta su «sociología del saber» con la sociología del conocimiento en uso desde Mannheim y Scheler. Propugna una «Teoría de la objetividad científica». Teoría que, sin embargo, no va más allá del subjetivismo cientifista [30], dado que cae de lleno en el ámbito de ese principio enunciado por Durkheim, y aún no superado, según el cual «entre las expresiones 'yo deseo tal cosa' y 'Un determinado número entre nosotros desea tal otra' no existe ninguna diferencia esencial» [31]. Popper ilustra así la objetividad científica por la que se inclina: «Unicamente puede ser explicada acudiendo a categorías sociales como, por ejemplo, la de la emulación (tanto individual entre los científicos como entre escuelas diferentes); la de la tradición (es decir, la tradición crítica); la de la institución social (como, por ejemplo, publicaciones en revistas de tendencias opuestas y en editores diferentes y en compe-

28. Popper, *Logik der Forschung*, Tübingen 1966, pág. 63. (Hay traducción castellana de esta obra, por Víctor Sánchez de Zavala, en Edit. Tecnos, S. A., Madrid 1962, con el título de Karl R. Popper, "La lógica de la investigación científica". *T.*)

29. "Ser borrado también puede ser el destino de un enunciado protocolario" (Otto Neurath, "Enunciados protocolarios", en: *Erkenntniss*, editado por Rudolf Carnap y Hans Klüthenbach, vol. 3, 1932/33, Leipzig, pág. 209).

30. Véase el texto más arriba.

31. Emile Durkheim, *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt 1967, pág. 141.

tencia entre sí, discusiones en los congresos); la del poder estatal (es decir, la tolerancia política de la libre discusión)» [32]. La problematicidad de estas categorías es realmente asombrosa. En la categoría de la emulación, por ejemplo, viene contenido todo el mecanismo competitivo en el que el éxito en el mercado es funestamente antepuesto a las cualidades de la mercancía, incluso en las formaciones espirituales. La tradición en la que se apoya Popper ha llegado, evidentemente, a convertirse en las universidades en un auténtico freno de la fuerza productiva. En Alemania falta toda tradición crítica; de las «discusiones en los congresos», cuya utilidad como instrumento para el conocimiento empírico de la verdad no dejaría Popper de poner asimismo en duda, más vale callar; es de suponer que tampoco se sentirá inclinado a supervalorar el alcance real de la «tolerancia política de la libre discusión» en la ciencia. En su forzada ingenuidad a este respecto se respira el optimismo de la desesperación. La negación apriorística de una estructura objetiva de la sociedad y su sustitución por esquemas ordenados excluye todo pensamiento contra dicha estructura, en tanto que el impulso esclarecedor de Popper tiende precisamente a este tipo de pensamientos. La negación de la objetividad deja a ésta intacta en su pura forma; absolutizada, la lógica no es sino ideología. Aludiendo a Popper, Habermas insiste: «Contra la solución positivista del problema de la base Popper subraya que los enunciados observacionales apropiados para la falsación * de las hipótesis legales no pueden ser empíricamente justificados de manera absolutamente terminante; en lugar de ello hay que ponerse en cada uno de los casos de acuerdo acerca de si la aceptación de una proposición de base viene o no suficientemente motivada por la experiencia. En el proceso de la investigación, todos los observadores implicados en los ensayos de falsación de cualquier teoría deben acceder en lo que concierne a los enunciados observacionales relevantes a un consensus provisional y en todo momento revocable» [33]. La ponencia de Popper abunda en ello. Bien es verdad que dice justamente: «Es de todo punto equivocado suponer que la objetividad de la ciencia depende de la objetividad del científico» [34]. En realidad, sin embargo, dicha objetividad no viene perjudicada tanto por la secu-

32. Popper, "La lógica de las ciencias sociales".
* Traducimos el término alemán *Falsifikation* por el neologismo "falsación" siguiendo la versión del mismo introducida por Víctor Sánchez de Zavala en su traducción castellana de "La lógica de la investigación científica" de Karl R. Popper (Editorial Tecnos, S. A. Madrid 1962). (N. del T.).
33. Habermas, "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica".
34. Popper, *op. cit.*

lar ecuación personal como por la preformación social objetiva del instrumental crítico cosificado. El nominalista Popper no encuentra mejor correctivo para ello que la intersubjetividad dentro de la ciencia organizada: «Lo que cabría denominar objetividad científica se encuentra única y exclusivamente en la tradición crítica; en esa tradición que a despecho de toda clase de resistencias posibilita con tanta frecuencia la crítica de algún dogma vigente. Dicho de otra manera: la objetividad de la ciencia no es un asunto individual de los diversos científicos, sino un problema social de crítica recíproca, de la amistosa y enemistosa división de trabajo de los científicos, de su trabajo en equipo y también de su trabajo enfrentado»[35]. Poner la confianza en que gracias a la aceptación de unas reglas de juego destinadas a hacer posible la cooperación lleguen a «sellar un acuerdo», como se diría en términos familiares al Círculo de Viena, posturas muy divergentes, consiguiéndose así el mayor grado posible de objetividad en el conocimiento, equivale a seguir las huellas del anticuado modelo liberal de quienes se sientan en torno a la mesa de las negociaciones para llegar a una solución de compromiso. Las formas de cooperación científica contienen un grado infinito de mediación social. Popper no deja de calificarlas, desde luego, de «asunto social», pero se desentiende de sus implicaciones. Las cuales se extienden desde los mecanismos de selección que deciden plenamente quién debe ser eliminado y quién puede ingresar en la vida académica activa —mecanismos en los que tiene, evidentemente, un peso decisivo la conformidad con la opinión de los grupos dominantes— hasta la figura de la *communis opinio* y sus irracionalidades. No cabe duda alguna de que la sociología, que temáticamente ha de habérselas con intereses explosivos, no es, en virtud de su propia configuración, algo meramente privado, sino, precisamente en sus instituciones, un microcosmos de dichos intereses. De ello cuida ya el principio mismo de la clasificación. El alcance de conceptos, que no pretenden ser sino abreviaturas de los hechos con los que van encontrándose, no desborda en modo alguno el ámbito de éstos. Cuanto más profundamente se adentra el método aprobado en el material social, tanto más evidente resulta su partidismo. Vemos así cómo la sociología de los «medios de comunicación de masas», por ejemplo —cuyo rótulo mismo, tan difundido, incita a pensar erróneamente que lo que se planifica y fomenta en la esfera de la producción debe ser investigado en los propios sujetos, es decir, en las aspiraciones de las masas de consumidores— al no pretender sino investigar acti-

35. *Op. cit.*

tudes y opiniones, de las que extrae consecuencias «crítico-sociales», está, en realidad, convirtiendo tácitamente al sistema, un sistema manipulado de manera centralizada y que se reproduce en las propias reacciones de las masas, en norma de sí mismo. La afinidad entre la esfera global de lo que Lazarsfeld denomina *administrative research* y los objetivos de la propia Administración es casi tautológica; no es menos evidente, sin embargo, que estos objetivos, si no se convierte en tabú el concepto de estructura objetiva de dominio, van siendo modelados de acuerdo con las necesidades de aquélla, por encima, en no poca medida, de los administradores aisladamente considerados. La *administrative research* constituye el prototipo de una ciencia social que se apoya en la teoría cientificista de la ciencia y que queda en el ámbito de ésta. Con la ensalzada neutralidad científica ocurre lo mismo que con la apatía política, que por su contenido social acaba revelándose como fuertemente política. Desde Pareto, el escepticismo positivista se alía con cualquier poder vigente, incluido el de Mussolini. Como toda teoría sociológica viene siempre estrechamente relacionado con la sociedad real, puede ser objeto siempre de abuso ideológico o de arbitraria manipulación; el positivismo, al igual que toda la tradición nominalista y escéptica[36], da pie al abuso ideológico por lo indeterminado de su contenido, por lo prefijado de su método y, en definitiva, por preferir la exactitud a la verdad. ·

La medida cientificista de todas las cosas, es decir, el hecho como realidad fija e irreductible, en la que el sujeto no puede introducir conmoción alguna, hunde sus raíces en el mundo, pero un mundo que ha de ser constituido *more cientifico* a partir de los hechos y de su interconexión de acuerdo con unas determinadas prescripciones lógicas. Lo dado a que conduce el análisis cientificista, tal y como viene postulado a la manera de fenómeno subjetivo, como instancia última de la crítica del conocimiento, como fenómeno ya irreductible, no es, a su vez, sino la deficiente imitación de una objetividad que con todo ello queda reducida al sujeto. En el espíritu de una aspiración insobornable a la objetividad, la sociología no puede contentarse con lo meramente fáctico, con la simple apariencia de máxima objetividad. Siendo antiidealista, no deja de conservar así algo del contenido veritativo del idealismo. La equiparación del objeto con el sujeto es válida en la medida en que el sujeto sea objeto, sobre todo en el sentido subrayado por Habermas de que la investigación sociológica forma parte a

36. Cfr. Max Horkheimer, *Montaigne und die Funktion der Skepsis* ("Montaigne y la funcion del escepticismo") en *Kritische Theorie* ("Teoría crítica"), II, pág. 220, *passim.*

su vez del sistema objetivo de relaciones a cuyo examen procede [37]. A lo que Albert replica: «¿Acaso pretende convertir Habermas en sacrosanto el sano sentido común, o, por decirlo de manera más refinada, 'la hermenéutica natural del entorno social de la vida'? De no ser así, ¿en qué puede consistir la singularidad de su método? ¿En qué medida tiene en él 'mayor' validez 'la cosa' como tal que en los métodos usuales de las ciencias positivas?» [38]. Lo que en modo alguno pretende, al igual que Hegel en otro tiempo, la teoría dialéctica es acabar artificial y dogmáticamente con la crítica a la llamada consciencia precientífica. En la reunión frankfurtiana de sociólogos de 1968, Dahrendorf apostrofó irónicamente a los dialécticos: «Está visto que saben ustedes más que yo». Dahrendorf pone en duda el conocimiento de la objetividad social preexistente, dado que lo social en sí no deja de estar sujeto a mediación a través de categorías subjetivas del entendimiento; en su opinión el predominio del método, tan atacado por los dialécticos, no es sino la progresiva reflexión de la *intentio recta*, en virtud de la que culmina el progreso de la ciencia. Los dialécticos, sin embargo, critican precisamente la crítica epistemológica, la *intentio obliqua* en su misma consecuencia. Es éste, por cierto, el punto en el que acumulan todas esas prohibiciones en que el cientificismo ha ido agudizándose hasta la más reciente evolución de la «filosofía analítica», en la medida en que van contra el conocimiento. El concepto de la cosa misma no sirve para reanimar, como apunta Albert con recelo, «ciertos prejuicios» o la preeminencia de la «raíz» espiritual, frente al «rendimiento», sin que quepa, por cierto, olvidar, que el fin del cientificismo no ha sido precisamente espectacular en la marcha de la sociología. La concepción popperiana citada por Albert en virtud de la cual los teoremas «pueden ser entendidos como tentativas para esclarecer los rasgos estructurales de la realidad» [39] no queda demasiado lejos del concepto de la cosa misma. Popper no reniega, como Reichenbach en su tiempo, de la tradición filosófica. Criterios como el de la «relevancia» [40] o el de la «fuerza explicativa» [41], a los que, desde luego,

37. Cfr. Habermas. "Contra un racionalismo menguado de modo positivista".
38. Albert, "El mito de la razón total".
39. Albert, "¿A espaldas del positivismo?", *vid.*, sobre todo, la nota n.º 41, así como también Popper, *Die Zielsetzung der Erfahrungswissenschaft* ("El objetivo de la ciencia experimental") en: *Ratio,* año I, 1957; reproducido en *Theorie und Realität* ("Teoría y realidad"), obra compilada por Hans Albert, Tübingen 1964.
40. Popper, "La lógica de las ciencias sociales".
41. *Op. cit.*

no deja de interpretar más tarde en un sentido más próximo al modelo científico-natural, dirían bien poco de no implicar, a pesar de todo, un concepto de sociedad al que ciertos positivistas, como König y Schelsky en Alemania, preferirían eliminar. Una mentalidad que se cierra ante toda estructura objetiva de la sociedad, retrocede asustada ante el objeto que ella misma ha convertido en tabú. En tanto que los cientificistas caricaturizan a sus oponentes como metafísicos soñadores, viven ellos mismos fuera de la realidad. Técnicas ideales desde un punto de vista operativo se distancian forzosamente de las situaciones en las que se encuentra lo que ha de ser investigado; sería fácil demostrarlo en el experimento socio-psicológico y también en las supuestas mejoras de los índices. La objetividad, que en realidad debería ser un instrumento de afinamiento metodológico, apto para coadyuvar a la eliminación de cualquier posible fuente de error, es convertido en algo secundario, algo que ese ideal operativo se rebaja a asumir en su tarea; lo central es convertido en periférico. Cuando domina la voluntad metodológica de convertir todo problema en «falsable», en unívocamente decidible, sin mayor reflexión, la ciencia se ve reducida a alternativas que sólo emergen en virtud de la eliminación de *variables*, es decir, haciendo abstracción del objeto y, en consecuencia, transformándolo. De acuerdo con este esquema, el empirismo metodológico trabaja en dirección contraria a la experiencia.

El hecho de que el sistema global, un sistema real pero en modo alguno traducible a inmediatez tangible, no sea sociológicamente pensable sin referencia a la totalidad, unido a que no resulta cognoscible sino tal y como cabe aprehenderlo en lo particular y en lo fáctico, es lo que confiere importancia a la *interpretación* en el seno de la sociología. Es la fisiognómica social del fenómeno. Interpretar significa, ante todo, percibir la totalidad en los rasgos de la inmediata realidad social. La idea de «aproximación anticipada» a la totalidad, que un positivismo muy liberal estaría, sin duda, dispuesto a aceptar, no basta: recordando a Kant, apunta a la totalidad como algo infinitamente alejado y distante, pero fundamentalmente edificable con la ayuda de lo dado de manera inmediata, olvidando el salto cualitativo entre esencia y fenómeno en la sociedad. Más justicia le hace la fisiognómica, en la medida en que confiere vigencia a la totalidad —que «es» y que no representa una mera síntesis de operaciones lógicas— en su relación con los hechos que descifra. Los hechos no son idénticos a ella, pero tampoco ella existe más allá de los hechos. Un conocimiento social que no comienza con la mirada fisiognómica, aca-

ba por resultar insoportablemente empobrecido. Es típico de ésta el *soupçon* contra el fenómeno como apariencia. Al conocimiento no le es lícito persistir en ello. Desarrollando las mediaciones entre el fenómeno y lo que en él se manifiesta, la interpretación se diferencia y rectifica a veces de manera radical. Un conocimiento verdaderamente humano en lugar de un obtuso registrar que no es, en realidad, sino precientífico comienza afinando el sentido idóneo para percibir aquello que irradia todo fenómeno social; de haber algo que pudiera ser definido como el órgano de la experiencia científica habría de ser precisamente él. La sociología establecida anula dicho sentido; de ahí su esterilidad. Solamente una vez desarrollado cabe imponerle una disciplina. Disciplina que precisa tanto de la extrema exactitud de la observación empírica como de la fuerza de la teoría, que inspira la interpretación y que se transforma en virtud de ella misma. Algunos cientificistas asentirían generosamente en este punto, sin que por ello se eliminara la divergencia. Es una de las concepciones. Para el positivismo la sociología es una ciencia entre otras, una ciencia a la que desde Comte cree poder aplicar los acreditados métodos de ciencias más antiguas, en especial los de las ciencias de la naturaleza. Y éste es el verdadero error. Porque la sociología tiene un doble carácter: en ella el sujeto de todo conocimiento, es decir, la sociedad, es el portador de la universalidad lógica, y, en consecuencia, es a un tiempo el objeto. La sociedad es algo subjetivo, dado que remite a los hombres que la forman, así como sus principios organizativos remiten a la consciencia subjetiva y su más general forma de abstracción, la lógica, es decir, algo esencialmente intersubjetivo. Y es también algo objetivo, dado que en razón de la estructura sobre la que se alza no percibe su propia subjetividad, no posee sujeto global alguno y, además, impide en virtud de su organización, la instauración del mismo. Este doble carácter suyo modifica la relación del conocimiento científico-social con su objeto, sin que el positivismo se dé por enterado de ello. Trata a la sociedad, es decir, al sujeto que potencialmente se determina a sí mismo, como objeto determinable desde fuera. Objetiva literalmente aquello que está en la raíz de la objetivación y a partir de lo cual ha de ser ella misma explicada. Esta substitución de la sociedad como sujeto por la sociedad como objeto es lo que constituye la consciencia cosificada de la sociología. Se olvida que al girar en torno a un sujeto que no es sino algo extraño y objetivamente opuesto a sí mismo, el pretendido sujeto, es decir, precisamente el objeto de la sociología, se convierte necesariamente en un otro. Aunque, como es obvio, esta transformación, debida al enfoque del conocimiento,

tiene su *funtamentum in re.* La tendencia evolutiva de la sociedad camina hacia su propia objetivación; lo cual ayuda a una consciencia así objetivada a lograr la *adaequatio.* La verdad, sin embargo, exige la inclusión de este *quid pro quo.* La sociedad como sujeto y la sociedad como objeto son lo mismo y no son lo mismo. Los actos objetivadores de la ciencia eliminan de la sociedad aquello por lo que ésta no es meramente objeto, y esta sombra cae sobre toda objetividad cientificista. Llegar a adquirir consciencia de ello es lo que más difícil puede resultarle a una doctrina cuya norma suprema es la ausencia de contradicciones. He aquí lo que más profundamente diferencia una teoría crítica de la sociedad de lo que en el uso general del lenguaje recibe el nombre de sociología: a pesar de toda la experiencia de la objetivación y precisamente en la medida en que expresa dicha experiencia, la teoría crítica se orienta hacia la idea de la sociedad como sujeto, en tanto que la sociología acepta la objetivación y la reproduce en sus métodos, perdiendo así la perspectiva en la que por vez primera se reveló la sociedad y su ley. Semejante situación hunde sus raíces en esa aspiración al predominio que muestra lo sociología, proclamada inicialmente por Comte y que hoy se reproduce más o menos abiertamente en la convicción de que la sociología, dado que le ha sido posible controlar con éxito determinadas situaciones y ámbitos concretos, puede extender su control a la totalidad. Aún en el supuesto de que semejante extrapolación fuera de alguna manera posible y no descansara en un absoluto desconocimiento de la naturaleza de las relaciones de poder sobre las que de manera inmediata se sostiene constitutivamente, una sociedad totalmente controlada por la ciencia no dejaría por ello de ser objeto, el objeto de la ciencia, y, en consecuencia, tan menor de edad como siempre. Incluso en la racionalidad de una gerencia científica de la sociedad entera, aparentemente desembarazada de sus barreras, sobreviviría el dominio. El de los investigadores se confundiría, aun en contra de su voluntad, con el de los grupos poderosos; una tecnocracia de sociólogos ostentaría siempre un carácter de élite. Entre los momentos que han de permanecer comunes a la filosofía y a la sociología, si se quiere evitar que ambas degeneren —aquélla en la carencia de contenido y ésta en la carencia de conceptos— destaca en primer término una muy concreta: en ambas viene implícito algo que no resulta plenamente transformable en ciencia. A nada se alude en ambas de manera plenamente literal, ni al *statement of fact* ni a la simple validez. Esta no literalidad, esta pieza de juego, al decir de Nietzsche, caracteriza el concepto de interpretación, que interpreta un ser en un no-ser. Esta literalidad no completa da fe de la tensa

no-identidad entre el fenómeno y la esencia. No separándose absolutamente del arte, el conocimiento enfático se libra de caer en el irracionalismo. Burlándose con tono de superioridad de la «música conceptual», los cientificistas se limitan a ahogar a fuerza de estrépito el crujir de los ficheros que guardan los cuestionarios, el rumor afanoso de una mera literalidad. A la justificada objeción contra el solipsismo se asocia un pensamiento autosatisfecho sobre la sociedad, incapaz tanto de respetar sus contenidos como de cumplir en ella una función provechosa. Hay indicios para pensar, de todos modos, que estudiantes de buena formación teórica y dotados de un fino olfato para la realidad y lo que la mantiene cohesionada, están incluso más capacitados para cumplir razonablemente en ella las tareas que les han tocado en suerte que ciertos especialistas empedernidos, para quienes el método tiene mayor importancia que cualquier otra cosa. El término «solipsismo», sin embargo, lo pone todo al revés. Ni la dialéctica se da por satisfecha con el concepto subjetivo de razón, ni el individuo, al que incluso Max Weber se cree obligado a recurrir en su definición de la acción social, le sirve de substrato; precisamente en ello descansa todo solipsismo. Todo esto es explicado con detenimiento en las publicaciones filosóficas de la escuela de Frankfurt. El hecho evidente que en la actual situación únicamente quede roto el anatema subjetivista por aquello que no se deja arrebatar por el general entusiasmo comunicativo de la sociología subjetiva, sazona la apariencia de solipsismo. Algo de esto parece manifestar en los últimos tiempos esa rebelión de la opinión pública, que únicamente considera digno de ser creído lo que no se presenta como «comunicación», es decir, aquello que no apunta a los consumidores de cultura, pretendiendo convencerles interesadamente de algo.

Aquello que no se encuentra íntegramente en los hechos inmediatos y que no obstante precisa de la forma lingüística es lo que a los positivistas les suena como música desafinada a los oídos. Cuanto más estrictamente se adapte aquélla a los hechos inmediatos, tanto más considerablemente se evadirá de la mera significación para convertirse en algo así como expresión. La controversia en torno al positivismo acaso haya sido tan infructuosa hasta la fecha porque los conocimientos dialécticos han sido tomados demasiado al pie de la letra por sus enemigos. Literalidad y precisión no son lo mismo; antes bien hay que decir que van separadas. Sin ruptura, sin impropiedad, no hay conocimiento que aspire a ser algo más que una repetición ordenadora. Que dicho conocimiento no renuncie a pesar de ello a la idea de la verdad, como por el contrario está mucho más cerca de ocurrir en los más con-

secuentes representantes del positivismo, no deja de constituir una contradicción esencial: el conocimiento es, y no *per accidens*, exageración. Porque de igual modo a como ningún particular es «verdadero», sino que en virtud de su estar-mediado es siempre su propio otro, tampoco el todo es verdadero. El hecho de que permanezca irreconciliado con lo particular no es sino la expresión de su propia negatividad. La verdad es la articulación de esta relación. En los viejos tiempos la gran filosofía aún era consciente de ello: la de Platón, que enuncia precríticamente una aspiración suprema a la verdad, sabotea sin tregua su cumplimiento literal en la forma de exposición de los diálogos «aporéticos»; la ironía socrática no renunció a ninguna especulación que pudiera llevarla a este mismo resultado. Llevado del pathos subjetivista de la plena identidad con el objeto en el saber absoluto, el idealismo alemán se engañó a sí mismo y engañó a sus partidarios ignorando dicha ruptura; éste fue su pecado capital, un pecado que hoy se venga de él en la crítica positivista. De este modo entró en el escenario de los *statements of fact* y de la validez *terre à terre*, en el que forzosamente tenía que ser derrotado por una ciencia capaz de demostrarle su incapacidad para satisfacer su propio *desideratum*. El método interpretativo empieza a debilitarse en el momento en que, aterrorizado por el progreso de las ciencias particulares, pretende afirmarse como ciencia, una ciencia tan válida como cualquier otra. Afirmando que Hegel se tomaba su filosofía demasiado literalmente, Kierkegaard estaba haciéndole una objeción insuperable. La interpretación, sin embargo, no es arbitraria. La historia se encarga de mediar entre el fenómeno y su contenido necesitado de interpretación: lo que de manera esencial aparece en el fenómeno es aquello en virtud de lo que se constituyó en lo que es, lo que en él latía en silencio y que en el dolor del endurecimiento da a luz lo que comienza a ser. La mirada de la fisiognómica se centra precisamente en lo que latía en silencio, en la fenomenalidad de segundo grado. Cuando Habermas habla de esa «hermenéutica natural del entorno social de la vida»[42], que Albert censura, no se refiere a ninguna primera naturaleza sino a la expresión que les es conferida a los procesos de devenir social en lo que ya ha devenido. Tampoco hay que absolutizar la interpretación de acuerdo con el uso del invariante fenomenológico. Está en una relación muy estrecha con el proceso total de los conocimientos; Habermas prohíbe, en consecuencia, que «la dependencia de estas ideas e interpretaciones respecto de los intereses de la trama general objetiva

42. Habermas, "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica"; *vid.* el texto más arriba.

de la reproducción social... se aferre a una hermenéutica que interpreta subjetivamente los significados. Una teoría que aspire a interpretar objetivamente el significado debe dar cuenta también de ese momento de objetivación en el que de manera tan exclusiva se centran los métodos objetivadores» [43]. La sociología únicamente se ocupa periféricamente de la relación medio-fin que subjetivamente persiguen cuantos se dedican a la acción; se ocupa más, por el contrario, de las leyes que se realizan tanto en el curso mismo de dichas intenciones como contra ellas. Interpretar es justamente lo contrario de conferir un significado subjetivo por parte del que conoce o actúa socialmente. La idea de semejante conferir significado induce erróneamente a afirmar que tanto el proceso como el orden social son algo inteligible desde el propio sujeto, intrínseco a él, conciliado con él y por él, justificado. Un concepto dialéctico del significado no sería precisamente un correlato de la comprensión significante weberiana; sino la esencia social que acuña los fenómenos manifestándose y ocultándose a un tiempo con ellos. Una esencia que determina los fenómenos sin ser precisamente una ley general en el normal sentido cientificista. Su modelo sería algo así como, por ejemplo, la ley marxista del derrumbamiento económico, deducida de la tendencia de las cuotas decrecientes de beneficio, por mucho que esta ley parezca hoy ocultarse hasta la incognoscibilidad. Sus mitigaciones deberían deducirse de ella misma, esfuerzos inmanentes al sistema y perfectamente previsibles para retardar o introducir ciertas inflexiones en dicha tendencia, no menos inmanente al sistema. No existe certeza absoluta alguna de que esto siga siendo posible a la larga; cabría preguntarse si dichos esfuerzos no terminarán por ejecutar contra su propia voluntad la ley del desmoronamiento. Bien perceptible resulta el momento de un lento empobrecimiento inflacionista.

El uso de categorías como la de totalidad y esencia ha fortalecido el prejuicio de que los dialécticos se ocupan tan sólo de lo global, una globalidad que no compromete a nada, en tanto que los positivistas dedican sus esfuerzos a sólidos detalles, purificando los hechos de todo etéreo aparato conceptual. A la costumbre cientificista de tachar a la dialéctica de teología subrepticiamente introducida por la puerta falsa, hay que oponer la diferencia existente entre el carácter del sistema social y el llamado pensamiento integrador. Sistema es la sociedad como síntesis de una diversidad atomizada, como compendio real, aunque abstracto, de algo que en modo alguno viene unido de manera «orgánica», inmediata. La

43. *Op. cit.*

relación de trueque confiere al sistema un carácter decididamente mecánico: está objetivamente encasquetado en sus elementos, y en absoluto al modo de un organismo, afín al modelo de una teología divina, donde no hay órgano al que no le corresponda una función en el todo; todo del que, por otra parte, recibe su sentido. La interdependencia que perpetúa la vida, la desagarra al mismo tiempo; de ahí que contenga ese elemento fúnebre hacia el que tiende su propia dinámica. En la crítica de la ideología totalitaria y homogeneizadora la dialéctica no es menos cortante que el propio positivismo. La negativa a ontologizar y convertir el concepto de totalidad social en un ser-en-sí originario, no es sino una variante de esta misma realidad. Los positivistas que, como últimamente Scheuch, imputan tal cosa a la dialéctica, están muy lejos de haberla entendido. La dialéctica todavía acepta menos que los positivistas la idea de un en-sí inicial. El τέλος de la consideración dialéctica de la sociedad es contrario al de su concepción globalizadora. A pesar de encaminar su reflexión a la totalidad, la dialéctica no procede a partir de lo alto, sino que intenta dominar teoréticamente en virtud de su propio método la antinómica relación existente entre lo general y lo particular. Los cientificistas califican recelosamente a los dialécticos de megalómanos: en lugar de recorrer a la manera viril de Goethe lo finito en todas sus dimensiones, satisfaciendo plausiblemente las exigencias del momento, se entregan irresponsablemente a un infinito que a nada compromete. Como mediación, sin embargo, de todas las realidades sociales, la totalidad no es infinita; antes bien, es, en virtud precisamente de su carácter de sistema, cerrada y finita, aunque tampoco permita ser equiparada a una simple cosa resistente. Las grandes categorías metafísicas no eran sino experiencias sociales intramundanas proyectadas al espíritu, un espíritu surgido a su vez de la propia sociedad; de ahí que una vez restituidas a la sociedad pierdan esa apariencia de absoluto que les confería dicha proyección. No hay conocimiento social que pueda atribuirse al dominio de lo indeterminado. Su crítica a la filosofía no significa, no obstante, que ésta deba disolverse en aquélla sin dejar rastro. La consciencia que se retrae al terreno social libera, en virtud de su autoconocimiento, aquello de la filosofía que no puede disolverse sin más en la sociedad. Si se arguye, no obstante, contra el concepto de sistema social que éste se limita a secularizar el concepto metafísico de sistema, será preciso asentir, pero sin olvidar que dado que esta objeción resulta aplicable a todo, no puede, en consecuencia, aplicarse a nada. Con igual derecho podría echarse en cara al positivismo que su concepto de consciencia libre de toda duda es,

en realidad, una secularización de la verdad divina. El reproche de cripto-teología se queda a la mitad del camino. Los sistemas metafísicos proyectaron apologéticamente al ser el carácter de obligatoriedad propio de lo social. Quien ahora desee salirse del sistema por la vía del pensamiento no tiene otro remedio que pasarlo de la filosofía idealista a la realidad social de la que fue abstraído. De este modo quedará confrontado el concepto de totalidad, concepto al que positivistas como Popper conservan en la idea de sistema deductivo, con la ilustración; resultará decidible lo que hay en ello de falso, pero tambien lo que en ello hay de verdadero.

No menos injusto es el reproche de megalomanía en lo tocante al contenido. La lógica de Hegel entendía la totalidad como lo que socialmente es: no como algo simplemente preordenado a los singulares o, en lenguaje hegeliano, a los momentos, sino como algo inseparable de ellos y de su movimiento. Lo concreto singular es mucho más importante para la concepción dialéctica que para la cientificista, que lo fetichiza teórico-cognoscitivamente tratándolo en la práctica del conocimiento simplemente como materia prima o ejemplo.

La visión dialéctica de la sociedad está más a favor de la micrología que la positivista, la cual sin dejar de admitir, desde luego *in abstracto* el primado del ente individual sobre su concepto del mismo, en la práctica, sin embargo, pasa rápidamente sobre él con ese apresuramiento intemporal que tan adecuadamente ejemplifican las computadoras. Precisamente por acoger dentro de sí el fenómeno individual a la sociedad entera, la micrología y la mediación se sirven mutuamente de contrapunto a través de la totalidad. Un trabajo sobre el conflicto social de nuestros días [44] intentaba explicarlo; la vieja controversia con Benjamin en torno a la interpretación dialéctica de los fenómenos sociales [45] giraba en torno al mismo eje: la fisiognómica social de Benjamin era criticada como demasiado inmediata, como falta de reflexión sobre la entera mediación social. Es muy posible que ésta le resultara sospechosa de idealista, pero sin ella la construcción materialista de los fenómenos sociales quedaría demasiado a la zaga de la teoría. El nominalismo empedernido, que relega el concepto a mera apariencia o a abreviatura y que presenta los hechos como algo conceptual e indeterminado en el entendimiento enfático, acaba siendo por ello necesariamente abstracto; la abstracción es el corte irreflexivo en-

44. Cfr. Theodor W. Adorno y Ursula Jaerisch, *Annmerkungen zum sozialen Konflikt heute* ("Observaciones en torno al conflicto social hoy"), en *Gesellschaft, Recht und Politik*, Neuwied y Berlín, 1968, págs. 1 y ss.
45. Cfr. Walter Benjamin, *Briefe* ("Cartas"), Frankfurt 1966, págs. 782 y ss.

tre lo general y lo particular y no la visión de lo universal como determinación de lo concreto en sí. En el supuesto de que fuera lícito reprochar al método dialéctico un carácter demasiado abstracto frente a la descripción sociográfica de datos particulares, por ejemplo, éste vendría impuesto por el objeto, por la constante igualdad de una sociedad que no tolera en verdad nada cualitativamente distinto y que de manera irremediable vuelve siempre al detalle. Es indudable, por otra parte, que los fenómenos individuales que expresan lo general son mucho más substanciales así que siendo únicamente sus representantes lógicos. El énfasis sobre lo particular, que no es sacrificado a la generalidad comparativa en virtud de su generalidad inmanente, es, de acuerdo con la formulación dialéctica de las leyes sociales, más concreto desde un punto de vista histórico. La determinación dialéctica de lo particular como algo a un tiempo singular y general, modifica el concepto social de ley. No tiene en absoluto la forma «si... entonces», sino esta otra: «dado que... tiene que»; únicamente es válida, en esencia, bajo la condición de la no-libertad, porque los fenómenos singulares llevan dentro de sí una legalidad ya determinada, correspondiente a la estructura social específica, de modo, pues, que no es producto de su síntesis científica. Así es cómo deben ser entendidas las consideraciones de Habermas en torno a las leyes históricas de la evolución, es decir, en el contexto de la inmanente determinación objetiva de lo particular mismo[46]. La teoría dialéctica se niega a contrastar el conocimiento histórico y social como conocimiento de lo individual, ajeno al conocimiento de las leyes, dado que lo que se considera exclusivamente individual —la individualización es una categoría social— lleva cruzados dentro de sí algo singular y universal; incluso la necesaria distinción entre ambos tiene el carácter de una falsa abstracción. Las tendencias evolutivas de la sociedad, como la tendencia a la concentración, a la superacumulación y a la crisis son modelos del proceso de lo general y singular. Hace ya mucho tiempo que la sociología empírica se ha dado cuenta de lo que pierde en contenido específico por culpa de la generalización estadística. A menudo viene contenido en un detalle algo decisivo desde el punto de vista de lo general y que se escapa a la mera generalización. De ahí la fundamental necesidad de completar los sondeos estadísticos por medio de *case studies*. El objetivo de los métodos sociológicos cuantitativos debería ser, asimismo, la comprension cualitativa; la cuantificacion no es un fin en sí misma,

46. Cfr. Habermas, "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica"; también Adorno, "Sociología e investigación empírica".

sino un medio para dicho fin. Los propios técnicos estadísticos se inclinan de mejor grado a reconocerlo que la lógica usual de las ciencias sociales. El proceder del pensamiento dialéctico respecto de lo singular podría ser iluminado muy bien contrastándolo con la formulación wittgensteiniana citada por Wellmer: «La proposición más sencilla, la proposición elemental, afirma la existencia de un hecho atómico»[47]. La aparente evidencia de que el análisis lógico de las proposiciones lleva a las proposiciones elementales es todo menos evidente. Todavía Wittgenstein se hace eco de ese dogma enunciado por Descartes en el *Discours de la métode,* según el cual lo más simple —independientemente de lo que uno se represente como tal— es «más verdadero» que lo compuesto, de tal modo que la reducción de lo complejo a lo simple es deseable *a priori.* La simplicidad es, efectivamente, para los cientificistas un criterio valoratorio del conocimiento científico-social; véase la quinta tesis de Popper en su ponencia de Tübingen[48]. Asociada con el recto proceder, la simplicidad es convertida en una virtud científica; entre líneas se lee de manera inconfundible que lo complejo surge de la confusión o de la presunción del espectador. Pero lo que en realidad decide si los teoremas sociales han de ser complicados o simples son los objetos mismos.

La proposición popperiana: «Lo que realmente existe son los problemas y las tradiciones científicas»[49] queda muy por detrás de su declaración inmediatamente anterior de que lo que suele recibir el nombre de asunto científico no es sino un conglomerado de problemas e intentos de solución. El aislamiento de una serie de problemas, tácitamente encerrados en compartimentos como si fueran lo único «verdaderamente científico», instala la simplificación como norma. La ciencia ha de ocuparse exclusivamente de problemas solubles. Rara vez, sin embargo, los plantea el material de manera tan concluyente. En este mismo espíritu define Popper el método de las ciencias sociales «como el de las ciencias de la naturaleza». Consistiría en «ensayar intentos de solución para sus problemas —los problemas de los que parte—. Se proponen y se critican soluciones. Cuando un intento de solución no resulta asequible a la crítica objetiva, es descartado como algo no científico, aunque quizá sólo provisionalmente»[50]. El concepto de problema aquí utilizado no es menos atomístico que el criterio wittgensteiniano de verdad; postula que cuanto caiga legítimamente en el ám-

47. Wittgenstein, *Tractatus,* 4.21.
48. Cfr. Popper, "La lógica de las ciencias sociales".
49. *Op. cit.*
50. *Op cit.*

bito de la sociología pueda ser descompuesto en problemas particulares. A pesar del *common sense* del que a simple vista parece estar impregnada, esta tesis de Popper se convierte rigurosamente interpretada en una censura inhibidora del pensamiento científico. Marx no propuso la «solución» de ningún «problema» —ya en la idea misma de «proponer» viene implícita la ficción de *consensus* como fiador de la verdad en sí—; y, sin embargo, ¿deja de ser por ello «El Capital» ciencia social? En el contexto de la sociedad, la llamada solución de un problema presupone la existencia de dicho contexto. La panacea del *trial and error* procede a costa de momentos, de tal modo que una vez eliminados éstos, los problemas son arreglados *ad usum scientiae* y convertidos posiblemente, en pseudoproblemas. La teoría tiene que operar mentalmente a través de las interrelaciones —que la descomposición cartesiana en problemas particulares tiende a suprimir— mediando hacia los hechos. Incluso en determinados casos en los que un intento de solución no resulta sin más asequible a la «crítica objetiva», como Popper la califica, es decir, a su refutación, puede ocurrir que el problema tenga una importancia central desde el punto de vista de la cosa. Interrogarse en torno a si por la fuerza de su propia dinámica la sociedad capitalista camina, como Marx enseñaba, hacia su desmoronamiento o no, no es enunciar una pregunta que únicamente tiene sentido en la medida en que no se manipule el propio preguntar: es una de las más importantes de entre todas las que podría plantearse la ciencia social. Incluso las más modestas y, en consecuencia, más convincentes tesis del cientificismo sociológico resbalan sobre las cuestiones realmente difíciles tan pronto como versan sobre el concepto de problema. Conceptos como el de hipótesis y verificabilidad no pueden ser vertidos sin más de las ciencias de la naturaleza a la ciencia de la sociedad. Lo cual no implica, desde luego, que se esté de acuerdo con la ideología de las ciencias del espíritu, según la cual la alta dignidad humana no es compatible con especie alguna de cuantificación. No es que la sociedad dominadora se haya despojado a sí misma y haya despojado a sus forzosos miembros de dicha dignidad, sino que ni siquiera les ha permitido convertirse en esos seres emancipados en los que, de acuerdo con la doctrina kantiana, cupiera encontrar tal dignidad. Lo que al igual que ayer les sucede hoy como prolongación de la historia natural no es, sin duda, mucho más noble que la ley del gran número que en los análisis de las elecciones se impone de manera aplastante. En todo caso, bien puede asegurarse que la interrelación en sí tiene hoy una fisonomía distinta y más cognoscible que en la más antigua ciencia de la naturaleza, de la que se han

tomado los modelos de la sociología cientificista. Siendo, como es, una relación entre los hombres, está, por un lado, fundada en ellos, y por otro, los abarca y constituye. Las leyes sociales no son asimilables al concepto de hipótesis. La confusión babilónica entre los positivistas y los teóricos críticos comienza en el momento justo en que aquéllos declaran su tolerancia frente a la teoría pero privan a las leyes sociales, al transformarlas en hipótesis, de ese momento de autonomía que les confiere su validez objetiva. Por otra parte, y como Horkheimer fue el primero en subrayar, los hechos sociales no son tan previsibles como los científiconaturales en sus propios continuos relativamente homogéneos. A la legalidad objetiva de la sociedad pertenece su carácter contradictorio, así como su irracionalidad. A la teoría de la sociedad le corresponde reflejarla y, en lo posible, derivarla; pero no discutir su existencia adecuándola con celo excesivo al ideal de pronósticos que deban ser confirmados o refutados.

Tampoco el concepto —igualmente tomado de las ciencias naturales— de ratificación universal y casi-democrática de las operaciones cognoscitivas y mentales en las ciencias sociales es tan axiomático como parece. Ignora la fuerza de la conciencia necesariamente falsa y en la que sólo cabe penetrar por la vía de la crítica, esa consciencia que la sociedad imprime a los suyos; en el tipo oportunista y ambicioso del investigador de las ciencias sociales que actúa por encargo se encarna como la figura —acorde a los tiempos que corren— del espíritu del mundo. Quien se haya formado tan enteramente en las condiciones de la industria cultural que ésta haya acabado por convertirse en su segunda naturaleza, apenas tendrá interés, ni será, por lo regular, capaz de cooperar a la ratificación de puntos de vista que incidan en su función y en su estructura social. De manera espontánea adoptará una postura negativa frente a tales puntos de vista, acogiéndose preferentemente a la regla cientificista de juego de la verificabilidad general. Treinta años ha necesitado la teoría crítica para abrirse paso entre la cultura industrial; todavía hoy son muchas las instancias y organismos que pretenden asfixiarla porque perjudica su negocio. El conocimiento de las legalidades sociales objetivas y la recta e impertérrita exposición de las mismas, fuera de todo compromiso y adulteración, en modo alguno pueden regirse por el *consensus omnium*. La resistencia contra la general tendencia represiva puede estar reservada a minorías muy reducidas que han de soportar por añadidura el reproche de haberse constituido en élite. La ratificabilidad es un potencial de la humanidad, no algo actual, algo dado en las presentes circunstancias. Bien es verdad que

lo que *uno* puede entender, puede entenderlo también otro cualquiera, dado que en la intelección opera ese todo en virtud del cual es allegada también la generalidad. Pero para actualizar esta posibilidad no basta con apelar a la comprensión de los otros, tal y como son, ni siquiera contando con la educación; posiblemente sería necesaria la transformación de ese todo que en virtud de su propia ley antes deforma la consciencia que la desarrolla. El postulado de la simplicidad armoniza perfectamente con ese tipo regresivo de significado. Incapaz de cualesquiera otras operaciones mentales que las que proceden con la máxima perfección mecánica, todavía se siente orgulloso de su honradez intelectual. Sin proponérselo, niega precisamente la complejidad de las situaciones sociales tal y como éstas vienen indicadas por términos hoy tan excesivamente solicitados como los de alienación, cosificación, funcionalidad y estructura. El método lógico de reducción a elementos, a partir de los cuales se edifica lo social, elimina virtualmente las contradicciones objetivas. Entre la alabanza de la vida sencilla y la preferencia antiintelectual por lo sencillo como meta a la que ha de acceder el pensamiento, late un secreto parentesco; el propio pensamiento se siente conjurado a esa simplicidad. Sin embargo, un conocimiento científico-social que exprese la complicada constitución del proceso de producción y de distribución es, evidentemente, más fructífero que una fragmentación y división de los diversos componentes de la producción en elementos aislados, a base de encuestas sobre fábricas, sociedades separadamente consideradas, trabajadores y similares; y mucho más fructífero también que la reducción al concepto general de estos elementos, que únicamente encuentran su auténtico valor posicional en el superior contexto estructural. Para saber lo que es un obrero hay que saber lo que es una sociedad capitalista; y de seguro que ésta no es «más elemental» que los obreros. Cuando Wittgenstein sienta las bases de su método enunciando la proposición «Los objetos forman la substancia del mundo. De ahí que no puedan ser compuestos»[51], está, en realidad, limitándose a seguir los pasos, con la ingenuidad histórica del positivista, del racionalismo dogmático del siglo XVII. Así pues, la *res*, los objetos individuales, son para el cientificismo lo único verdaderamente existente; con ello, sin embargo, los desposee de tal forma de todas sus determinaciones —dado que los reduce a mera superestructura conceptual—, que aquello que era lo único verdadero es reducido a pura nadería, a algo que, en realidad, ya no sirve más que como documento acreditativo de una genera-

51. Wittgenstein, *Tractatus* 2.021.

lidad no menos insignificante desde el prisma de la fe nominalista.

Los críticos positivistas de la dialéctica exigen con insistencia modelos, por lo menos, de metodología sociológica que, aunque no obedezcan a las reglas empiristas de juego, se revelen como auténticamente significativos; lo primero, sin embargo, que debería ser modificado en este empeño es el llamado «criterio empirista de significado» *. El *Index verborum prohibitorum* elaborado en su tiempo por Otto Neurath en nombre del Círculo de Viena debería ser asimismo suprimido. Como modelo cabe citar, aunque no se presentara como ciencia, la crítica del lenguaje ejercitada durante decenios por Karl Kraus, que tanto impresionó a Wittgenstein. Funciona de manera inmanente, orientada en no poca medida en torno a las infracciones gramaticales de los periodistas. La crítica estética tenía, sin embargo, desde sus comienzos una dimensión social: los destrozos cometidos en el ámbito del lenguaje eran para Kraus la señal que anuncia la destrucción real; ya cuando la Primera Guerra Mundial asistió a la avalancha de malformaciones lingüísticas y frases hueras cuyo grito silencioso venía percibiéndose desde mucho antes. Esta forma de proceder constituye el prototipo de un quehacer no meramente verbal; dueño de una gran experiencia, Kraus sabía que el lenguaje, por muy constituyente que sea de la experiencia, no elabora por sí mismo la realidad. Al absolutizarlo vio cómo su análisis lingüístico se le convertía en un espejo singular de las tendencias reales, así como en el medio donde concretizar su crítica al capitalismo en una segunda inmediatez. Los horrores lingüísticos configurados por Kraus y cuya desproporción respecto del horror real es subrayada de manera preferente por todos aquellos cuyo deseo sería ocultar este último, son excreciones de los procesos sociales que comienzan por manifestarse en las palabras, antes de destruir tenazmente la supuesta vida normal

* En la tesis 4.063 de su *Tractatus logico-philosophicus* (versión castellana de E. Tierno Galván, Revista de Occidente, Madrid 1957) dice Wittgenstein así: "...para poder decir "p" es verdadero (o falso) debo haber determinado en qué condiciones llamo verdadero a "p" y con ello determino el significado de la proposición". El Círculo de Viena interpretó *empíricamente* esta tesis wittgensteiniana, elaborando así el llamado "criterio empirista de significado", que suele ser adjudicado a Wittgenstein aunque éste jamás llegara a formularlo explícitamente. En su versión "fuerte" —la de los primeros tiempos—, el énfasis del criterio empirista es puesto en la verificación o, de modo más general, en la verificabilidad. De ahí la célebre definición de Waismann: "El significado de una proposición radica en el método de su verificación". Puede decirse que en lo tocante al "criterio empirista del significado" no reina la menor unanimidad. Popper, Ayer, Hempel, Papp, etc., etc., se han ocupado de una u otra manera de él, perfilándolo y afinándolo. (N. del T.)

de la sociedad burguesa en la que imperceptiblemente, y más allá de la usual observación científica, fueron madurando. De ahí que la fisiognómica del lenguaje desarrollada por Kraus constituya una clave para el conocimiento de la sociedad muy superior a la constituida por la gran mayoría de los datos empírico-sociales, en la medida en que da sismográficamente cuenta de esa desnaturalización de la que la ciencia, evada de un vanidoso apego a la objetividad, se niega obstinadamente a ocuparse. Las figuras lingüísticas citadas y fustigadas por Kraus parodian y superan incluso a aquello que la *research* deja pasar bajo la poco esmerada rúbrica de *juicy quotes;* lo acientífico y anticientífico de Kraus es una vergüenza para la ciencia. Puede que la sociología aporte mediaciones que Kraus desdeñaría, desde luego, como mitigaciones de sus diagnósticos, diagnósticos que aún se quedan por debajo de la realidad; todavía en vida de Kraus el periódico socialista obrero de Viena expuso las condiciones sociales que habían convertido al periodismo vienés en lo que Kraus había vislumbrado; Lukács aludía en *Geschichte und Klassenbewusstsein* * al tipo social del periodista como extremo dialéctico de cosificación: el carácter de mercancía acaba por superar en él precisamente a aquello que es contrario a la esencia de la mercancía y lo devora, es decir, a la espontánea y natural capacidad de reacción de los sujetos, que se vende en el mercado. La fisiognómica lingüística de Kraus no habría ejercido un influjo tan hondo en la ciencia y en la filosofía de la historia de haber carecido del contenido de verdad de esas experiencias básicas a las que el grupo en cuestión despacha orgullosamente como mero arte [52]. Los

* Georg Lukács: *Historia y consciencia de clase,* Ediciones Grijalbo, S. A., México D. F., 1969 (traducción castellana de Manuel Sacristán). Tomo III de la edición en curso de las *Obras Completas* del filósofo húngaro. (N. del T.)

52. El uso positivista del concepto de arte necesitaría ser analizado críticamente. Se trata de un concepto convertido por los positivistas en el vertedero al que arrojan todo cuanto el restrictivo concepto de ciencia excluye de su dominio; concepto que, de todos modos, y dado que admite incluso con excesiva solicitud la vida del espíritu como hecho real, no puede menos de aceptar que la experiencia espiritual no se agota en lo que él tolera. En el concepto positivista del arte se pone el énfasis en la presunta libre invención de una realidad ficticia. Su papel en las obras de arte fue siempre secundario y hoy ha hecho prácticamente crisis en la pintura y en la literatura. La participación del arte en el conocimiento, el hecho de que sea capaz de expresar algo esencial, no captado por la ciencia, y por lo que ha de pagar su precio, es, por el contrario, totalmente ignorado por el positivismo o radicalmente discutido, de acuerdo con toda una hipótesis de los criterios cientificistas. Quien decidiera vincularse a los hechos dados de manera tan estricta como postula el positivismo, no podría menos de verse parejamente obligado respecto del arte. En cuyo caso no cabría situarlo como una nega-

análisis micrológicos de Kraus no son, en modo alguno, tan «ajenos» a la ciencia como éstos desearían. En realidad, sus tesis analítico-lingüísticas sobre la mentalidad del *commis* —el empleado de nuestros días— como norma neobárbara no dejan de ofrecer cierta afinidad con aspectos socioculturales de la teoría weberiana de la irrupción del poder burocrático y el subsiguiente ocaso de la cultura entendida como formación global. La estricta incidencia de los análisis de Kraus en el lenguaje y su objetividad amplían su alcance bastante más allá del simple y automático azar de las formas de reacción meramente subjetivas. Partiendo de los fenómenos singulares se extrapola un todo que no resulta dominable por la generalidad comparativa y que en el contexto de los análisis de Kraus es vivido como preexistente. Puede que su obra no sea ciencia, pero alguna de las que con tanta seguridad se atribuyen tal nombre debería seguir su modelo. — En su fase de expansión, la teoría freudiana fue proscrita por Kraus. Sin embargo, a pesar del talante positivista del propio Freud, su teoría se enfrenta con la ciencia establecida tanto, por lo menos, como aquélla. Desarrollada sobre la base de un número relativamente pequeño de casos particulares, de acuerdo con el sistema cientificista de reglas debería incurrir íntegramente, desde la primera a la última de sus tesis, en el veredicto de constituir una falsa generalización. Y, no obstante, sin su productividad para la comprensión de los modos de comportamiento social, en lo que concierne, sobre todo, al «aglutinante» de la sociedad, no sería siquiera imaginable algo que a todas luces debe ser contabilizado como progreso objetivo de la sociología durante los últimos decenios. Siendo una teoría que por motivos de índole complejo ha provocado siempre un encogimiento de hombros en la ciencia establecida —la psiquiatría aún no ha logrado

---

ción abstracta de la ciencia. De todos modos, el rigorismo de los positivistas raras veces llega tan lejos como para prohibir seriamente el arte —arte al que tratan tan *en canaille* y del que tan escaso conocimiento revelan—, a pesar de que dicha prohibición sería la consecuencia lógica de su postura. La responsabilidad de todo ello incumbe a su talante acríticamente neutral, que por lo general no hace otra cosa que favorecer a la industria de la cultura; sin mayor malicia consideran —parejamente a Schiller— que el arte es el reino de la libertad. Claro que tampoco hasta sus últimas consecuencias: muchas veces declaran su extrañeza o animosidad frente a lo radicalmente moderno, alejado del realismo figurativo; incluso llegan a medir subrepticiamente lo que no es ciencia de acuerdo con modelos científicos como el de los hechos efectivos o el de la imagen que late como un fantasma en la teoría wittgensteiniana de la ciencia. En este punto como en otros, la reacción del "no lo entiendo" es en ellos automática. La animosidad contra el arte y la teoría son, en esencia, una y la misma cosa.

desacostumbrarse de ello— ha ido suministrando hipótesis intracientíficas válidas para la explicación de algo apenas explicable, como es el hecho de que una mayoría aplastante de la humanidad aguante las situaciones de tiranía, se identifique con ellas y se deje inducir por los poderes constituidos a situaciones irracionales que están en evidente contradicción con los intereses más elementales de su propia conservación. Cabe poner en duda, por otra parte, si se hace justicia al modelo cognoscitivo del psicoanálisis transformándolo en hipótesis. Su aplicación técnica de encuestas da lugar a ese ahondamiento en los detalles al que debe toda su riqueza de nuevos conocimientos sociológicos, a pesar de que, en realidad, su meta era establecer un conjunto de leyes generales de acuerdo con el esquema de la teoría tradicional.

En lo tocante a estos modelos, la postura de Albert parece conciliadora [53]. La verdadera controversia viene oculta, no obstante, en su idea de una comprobabilidad en principio. Si una persona de formación sociológica contempla una y otra vez los anuncios murales de las estaciones del metro de Nueva York y advierte que en la espléndida dentadura blanca de la belleza femenina que figura en el anuncio uno de los dientes ha sido pintado de negro, sacará consecuencias como, por ejemplo, la de que el *glamour* de la cultura industrial, en su condición de mero sucedáneo que incita al espectador a sentirse engañado de manera preconsciente, despierta al mismo tiempo su agresividad; en lo que concierne al principio epistemológico Freud no construyó de otra manera sus teoremas. Semejantes extrapolaciones son de dudosa comprobabilidad empírica, a no ser, desde luego, que a uno se le ocurran experimentos especialmente ingeniosos. Este tipo de observaciones, sin embargo, pueden cristalizar en estructuras mentales socio-psicológicas que luego, en un contexto diferente y concretadas en *items* pueden resultar asequibles a los métodos de sondeo y diagnóstico. Al insistir frente a esto los positivistas en que los dialécticos son incapaces —a diferencia de ellos— de dar normas auténticamente vinculantes, teniendo por ello que limitarse a defender el *aperçu*, están enunciando un postulado en el que viene implícita esa estricta separación entre el método y su objeto que la dialéctica ataca. Quien intente aproximarse lo más posible a la estructura de su objeto, pensándolo como algo en movimiento, no dispone de manera de proceder alguna que esté libre de tal cosa.

Como contrapartida de la tesis general positivista de la verificabilidad del significado me permito citar un modelo expuesto en

53. Cfr. Albert. "El mito de la razón total".

uno de mis trabajos de sociología de la música, no porque valore excesivamente su categoría, sino porque, como es natural, un sociólogo percibe mejor el entramado de motivos materiales y metodológicos en sus propias investigaciones. En el trabajo «Sobre el *Jazz*» publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung* en 1936 y que ha sido reeditado en *Moments musicaux* se hace uso del concepto de «sujeto del *jazz*», es decir, una imagen del yo que de manera general se expresa en ese tipo de música; el *jazz* es, pues, interpretado como una ratificación simbólica en la que el sujeto del *jazz* fracasa, tropieza y «cae fuera» de las exigencias colectivas representadas por el ritmo de fondo; cayendo, sin embargo, se descubre, en una especie de ritual, como idéntico a cuantos como él se sienten impotentes y acaba integrándose en la colectividad al precio de culminar su propia desaparición. Ni el sujeto del *jazz* se deja asir en enunciados protocolares ni el simbolismo de la ratificación puede ser reducido con total rigor a datos sensibles. Y, sin embargo, apenas parece posible calificar de carente de sentido a una construcción de este tipo, elaborada para interpretar el refinado lenguaje del jazz, ese lenguaje cuyos estereotipos aguardan su desvelamiento a la manera de un lenguaje cifrado. Para explicar el sentido profundo del fenómeno del *jazz*, es decir, lo que viene sociológicamente a significar, dicha construcción sería mucho más útil que toda una serie de encuestas de opinión acerca del *jazz* en grupos de edad diferente y de diverso origen, por mucho que éstas estuvieran basadas en sólidos enunciados protocolares, como las más espontáneas manifestaciones, por ejemplo, de interrogados escogidos al azar. Para decidir si este enfrentamiento de posturas y criterios es realmente insoluble tendría que saberse primero si este tipo de teoremas resultan aplicables a proyectos de investigación empírica —cosa que, desde luego, debería ser intentada, por una vez al menos, con verdadera insistencia—. La *social research* no se ha dejado tentar hasta la fecha por esta tarea, aun cuando no sería fácil negar que procuraría no pocos conocimientos atinados. De todos modos, y sin entregarse a un fácil compromiso, saltan a la vista posibles criterios de significado de este tipo de interpretaciones: como extrapolaciones del análisis tecnológico de un fenómeno de la cultura de masas —que es la que está en juego en la teoría del sujeto de *jazz*— o vinculando los teoremas a otros fenómenos más próximos a los criterios usuales, como la excentricidad del *clown* o determinadas figuras cinematográficas. En todo caso, lo que se pretende decir en una tesis del tipo de la del sujeto del *jazz* como portador de esa música ligera resulta inteligible aunque no sea verificable o falsable a la luz de las reacciones de las per-

sonas que con dicha intención experimental han sido puestas a escuchar *jazz;* las reacciones subjetivas no tienen por qué coincidir necesariamente con el contenido determinable de los fenómenos espirituales a los que se reacciona. Lo que hay que citar son los momentos que motivan la construcción ideal de un sujeto del *jazz;* esto es lo que —de manera insuficiente, desde luego— se intentó en aquel viejo texto sobre *jazz.* Como criterio de significado resulta evidente el de si un teorema puede desvelar unas conexiones que sin él habrían quedado en la oscuridad, y en qué medida puede hacerlo; si gracias a él se iluminan recíprocamente aspectos diferentes de un mismo fenómeno. La construcción puede recurrir a experiencias sociales de largo alcance, como la de la integración que va efectuando la sociedad en su fase monopolística a costa de los individuos virtualmente impotentes y a través, precisamente, de ellos. En un estudio posterior sobre las «óperas de jabón», un programa de la radio americana de la época dedicado a las amas de casa, y que tuvo gran éxito, Hertha Herzog aplicó la fórmula *getting into trouble and out of it,* similar a la de la teoría del *jazz,* a un *content analysis* perfectamente calificable de empírico de acuerdo con los criterios usuales, llegando a resultados análogos. Son los propios positivistas quienes habrían de manifestar si consideran factible, dentro del marco mismo del positivismo, una ampliación tal del llamado criterio de verificabilidad que no quedase éste limitado a las observaciones verificables, sino que incluyera también proposiciones respecto de las que de algún modo quepa provocar condiciones de verificación fáctica [54], abriéndose así a modelos como el citado, o bien si al ser, en determinadas circunstancias, excesivamente indirecta la posibilidad de verificación de tales proposiciones y demasiado sobrecargada de «variables» adicionales, prefieren seguir excluyéndolas. Debería analizarse qué problemas pueden ser adecuadamente tratados en la sociología de manera empírica y cuáles no, sin perder por ello sentido; estrictamente *a priori* no es posible resolver esta cuestión. Cabe sospechar una ruptura entre la investigación empírica realmente llevada a cabo y la metodología positivista. El hecho de que hasta la fecha haya ésta contribuido tan escasamente, en su vertiente de «filosofía analítica», a la investigación sociológica, podría deberse a que en la investigación, y muchas veces por consideraciones crudamente pragmáticas, el interés por la cosa se impone a la obsesión metodológica; sería preciso salvar a la ciencia viva de una filosofía extraída de ella y que luego pretende someterla a su tutela. Basta con pre-

54. Cfr. Wellmer, *op. cit.*

guntarse si la escala F de la *Authoritarian Personality*, que trabaja con métodos empíricos, habría llegado a ser introducida y mejorada —sin que con esto se afirme que sea perfecta— de haber sido proyectada desde un principio de acuerdo con los criterios positivistas de la escala de Gutman. La frase de aquel profesor académico «Usted ha venido aquí para hacer *research*, no para pensar», puede servir perfectamente de mediación entre el carácter subalterno de innumerables encuestas sociológicas y su posición social. El espíritu que descuida el qué a favor del cómo, el objetivo del conocimiento a favor de la metodología de dicho conocimiento, da lugar a su propio empeoramiento. Al modo de una ruedecilla heterónoma, pierde toda libertad en la maquinaria. La racionalización acaba vaciando al espíritu de sí mismo [55]. Un pensamiento empleado únicamente en tareas de funcionamiento acaba por no ser en sí sino un pensamiento de funcionarios. En la medida en que fracasa en sus propios cometidos pragmáticos, el espíritu debería ser, en realidad, llevado *ad absurdum*. La difamación de la fantasía: la incapacidad para imaginar lo que todavía no es, acaba convirtiéndose en la arena echada en el engranaje de la máquina tan pronto como aquélla se ve confrontada con fenómenos no previstos en sus esquemas. En el desvalimiento de los americanos en la guerra vietnamita de guerrillas tiene sin duda buena parte de culpa lo que allá llaman *brass*. Los generales burocráticos elaboran un cálculo estratégico incapaz de anticipar la táctica de Giap, una táctica completamente irracional a la luz de las normas a que aquél obedece; la dirección científica de la guerra acaba siendo así una desventaja militar. En el ámbito social esta asfixia de la fantasía coincide, por lo demás, íntegramente con ese estancamiento social que —por mucho que intenten negarlo— viene subrayando indefectiblemente su presencia, es decir, la tendencia regresiva de la expansión capitalis-

55. En la cima de racionalismo filosófico, Pascal distingue con énfasis dos clases de espíritu, el *esprit de géométrie* y el *esprit de finesse*. Según la opinión de este gran matemático, que supo anticiparse a tantas cosas, ambas vertientes del espíritu rara vez se encuentran en una misma persona, pero en sí resultan, en realidad, conciliables. En los comienzos de una evolución que a partir de él discurrió sin encontrar la menor resistencia, Pascal se dio cuenta de la envergadura de las fuerzas intelectuales productivas sacrificadas en el proceso de cuantificación, concibiendo asimismo el sentido común "precientífico" como *ressource* que tanto podía favorecer al espíritu de las matemáticas como a la inversa. La cosificación de la ciencia en los trescientos años posteriores cortó semejante relación de reciprocidad; el *esprit de finesse* ha sido descalificado. El hecho de que el término en cuestión haya sido traducido por Wasmuth en 1946 como *Geist des Feinsinns* ("espíritu de ingeniosidad") evidencia tanto el raquítico crecimiento de la última como la disolución de la *finesse* a manos del momento cualitativo de la racionalidad.

ta. Lo que por su propia naturaleza tiende al crecimiento resulta, por así decirlo, supérfluo, perjudicando así los intereses del capitalismo, que, para poder subsistir, ha de mantenerse en incesante expansión. Quien se rige por la máxima del *safety first* corre el peligro de perderlo todo, microcosmos del sistema dominante cuyo estancamiento se pone de manifiesto tanto en ocasión de las situaciones de peligro que le acechan como de las deformaciones inmanentes al progreso.

Valdría la pena escribir una historia espiritual de la fantasía, es decir, de esa fantasía sobre la que inciden los vetos positivistas. En el siglo XVIII figura, tanto en Saint-Simon como en el *Discours preliminaire* de D'Alembert, junto al arte como trabajo productivo y participa en la idea del desencadenamiento de las fuerzas productivas; Comte, cuya sociología experimenta un giro estático-apologético, es el primero en declararse enemigo suyo a la vez que de la metafísica. Su difamación, o reducción, en virtud de la división del trabajo, a un ámbito especializado, es un fenómeno originario de la regresión del espíritu burgués; no un fallo subsanable del mismo, sino fruto de una fatalidad que la razón instrumental, necesaria a la sociedad, vincula a dicho tabú. Que una vez cosificada, enfrentada de manera abstracta a la realidad, sea tolerada la fantasía, es algo que grava con su presencia no sólo la ciencia, sino también el arte; la legítima intenta por todos los medios liquidar la hipoteca. La fantasía no equivale tanto a inventar libremente como a operar espiritualmente sin el equivalente de una facticidad urgentemente confirmadora. Y esto es precisamente lo que rechaza la teoría positivista del llamado criterio de significado. De manera totalmente formal en virtud del conocido postulado de la claridad: «Todo aquello que puede ser pensado, puede ser pensado claramente. Todo aquello que puede ser expresado, puede ser expresado claramente» [56]. Pero todo lo que no ha sido hecho efectivo de manera sensible conserva siempre un amplio espectro de indeterminación; ninguna abstracción es jamás totalmente clara y todas ellas han de ser difusas en virtud de la pluralidad de contenidos que cabe asignar a las mismas. Por lo demás, el apriorismo filosófico-lingüístico de la tesis wittgensteiniana no puede menos de sorprender. Un conocimiento tan libre de prejuicios como el postulado por el positivismo tendría que habérselas con hechos y objetos que en sí son todo menos claros, con hechos y objetos que son, en realidad, confusos. Nada garantiza que pudieran ser claramente expresados. En realidad, esta exigencia, o más bien, la de que la expresión se

56. Wittgenstein, *Tractatus*, 4.116.

adecúe rigurosamente a la cosa, no deja de ser legítima. Se trata, sin embargo, de una exigencia que sólo paso a paso puede ser satisfecha y no con una inmediatez que únicamente pueden esperar quienes sustentan una visión extralingüística del lenguaje, a no ser que de acuerdo con la doctrina cartesiana de la *clara et distincta perceptio* consideren dogmáticamente preestablecida la preeminencia del instrumento cognoscitivo incluso en la relación sujeto-objeto. Tan cierto como que la sociedad actual, objeto de la sociología, está estructurada es el hecho de que ésta presenta rasgos inconciliables con su inmanente pretensión de racionalidad. Rasgos que deben incitar, en todo caso, al esfuerzo de pensar claramente lo que no está claro; lo cual, sin embargo, no puede ser convertido en el criterio de la cosa misma. Wittgenstein no entró, en definitiva, en lo más hondo de la cuestión: ¿puede aspirar a una claridad absoluta un pensamiento sobre algo que en sí mismo no es en modo alguna claro? Experiencias nuevas, de formación reciente en las ciencias sociales, se burlan de este criterio de claridad; medirla aquí y ahora con dicho criterio equivaldría a bloquear los pasos vacilantes de esta experiencia hasta llegar a inmovilizarla. La claridad es un momento del proceso del conocimiento, pero no es todo en él ni es tampoco lo único. La tesis wittgensteiniana se cierra así herméticamente a la posibilidad de formular de manera compleja, por medio de mediaciones o acudiendo a determinadas constelaciones aquello que no cabe expresar de manera inmediata. Ocurre, sin embargo, que su propia conducta era más dúctil que su lema; así, por ejemplo, escribía a Ludwig von Ficker, que había hecho llegar a Georg Trakl un dinero proporcionado a tal efecto por el propio Wittgenstein, que aunque no entendía la poesía de Trakl estaba convencido de su calidad. Dado que el lenguaje es el medio de la poesía y Wittgenstein se ocupa primordialmente del lenguaje y no sólo de la ciencia, confirma involuntariamente que sí cabe expresar lo inexpresable; paradoja bien poco ajena, desde luego, a sus hábitos mentales. Refugiarse, frente a esto, en la irrevocable dicotomía lógica constituida por el conocimiento y la poesía sería, simplemente, una huida. El arte es un conocimiento *sui generis;* en la poesía, precisamente, es enfático sobre aquello en lo que la teoría wittgensteiniana de la ciencia pone todo su énfasis, el lenguaje.

La hipóstasis wittgensteiniana del momento del conocimiento representado por la claridad a canon del conocimiento mismo entra en colisión con otros teoremas suyos fundamentales. Su formulación: «El mundo es todo lo que es el caso» *, dogma de fe,

* Se trata de la primera tesis enunciada por Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus.* La usual versión castellana de la misma —introducida

desde entonces, del positivismo, tiene tal cantidad de significados posibles que a la luz del postulado wittgensteiniano de claridad resulta insuficiente como criterio de significado. Su aparente invulnerabilidad y ambigüedad van al unísono: la forma lingüística de la frase le sirve de coraza contra todo intento de fijar su contenido. Ser «el caso» puede significar, en principio, estar ahí fácticamente, en el sentido del ente de la filosofía τὰ ὄντα; pero puede significar también validez lógica: que dos y dos son cuatro también es «el caso». El principio fundamental de los positivistas oculta, por otra parte, el conflicto —no zanjado por éstos— entre logística y empirismo, ese conflicto presente, a decir verdad, en toda la tradición filosófica y que el positivismo considera como nuevo precisamente por no querer saber nada de aquélla. La proposición wittgensteiniana descansa en el atomismo lógico de Wittgenstein, no sin razón criticado en el propio contexto positivista; únicamente pueden ser «el caso» estados de cosas particulares, algo obtenido a su vez por abstracción. El hecho de que Wittgenstein no dé en el *Tractatus* un solo ejemplo de proposiciones elementales ha sido subrayado recientemente por Wellmer [57]; no «hay» ninguna tan precisa como se postula. En su renuncia a dar ejemplos viene implícita una crítica a la categoría de lo primario e inicial; cuando se lo persigue, huye. A diferencia de los positivistas del Círculo de Viena en sentido estricto, Wittgenstein se opuso siempre al tácito empeño de convertir el positivismo, en virtud del primado del concepto de percepción, en una filosofía no menos problemática que aquélla a la que el positivismo venía a combatir, es decir, en una filosofía en última instancia sensualista. Por otra parte, los llamados enunciados protocolares trascienden realmente el lenguaje en cuya inmanencia quisiera Wittgenstein parapetarse: la antinomia es inevitable. El círculo mágico de la reflexión en torno al lenguaje no se rompe recurriendo a conceptos crudos y cuestionables como el de lo inmediatamente «dado». Categorías filosóficas como las de la idea y lo sensible, incluida la de la dialéctica, surgidas a partir del «Teeteto» platónico, resurgen en la doctrina antifilosófica de la ciencia y anulan así su oposición a la filosofía. Los problemas filosóficos no se solucionan relegándolos violentamente al olvido y

por Tierno Galván en su citada traducción del *Tractatus*— reza así: "El mundo es todo lo que acaece". Preferimos traducirla por "El mundo es todo lo que es el caso" atendiendo, en primer lugar, a una mayor fidelidad al texto alemán y, en segundo, a la interpretación que de la misma da acto seguido Adorno, de comprensión mucho más obvia en esta otra versión. (N. del T.)

57. Cfr. Wellmer, *op. cit.*

redescubriéndolos luego a instancias de la *dernière nouveauté*. La modificación carnapiana del criterio wittgensteiniano de significado es una recaída. Subrayando el problema de los criterios de validez soslaya el de la verdad; en realidad su deseo profundo sería relegarla a la metafísica. Según Carnap, las «proposiciones metafísicas» no son «proposiciones de experiencia» [58], lo cual no pasa de ser una simple tautología. Lo que motiva la metafísica no es la experiencia sensible, a la que en definitiva reduce Carnap todo el conocimiento; esa experiencia hace de mediadora. Kant no se cansó de repetirlo.

El hecho de que en un gigantesco círculo los positivistas extrapolen de la ciencia las reglas llamadas a fundamentarla y justificarla tiene funestas consecuencias para la ciencia, cuyo proceso efectivo incluye asimismo tipos de experiencias que no vienen a su vez dictados ni aprobados por la ciencia. La posterior evolución del positivismo ha ido confirmando lo insostenible de la afirmación carnapiana según la cual «los propios enunciados protocolares... no necesitan de confirmación, sino que sirven de fundamento a las restantes proposiciones de la ciencia» [59]. Bien es verdad que ni en la lógica ni en la propia ciencia cabe proceder sin la inmediatez; la categoría de la mediación carecería, en caso contrario, de sentido razonable. Incluso categorías tan alejadas de la inmediatez como la de la sociedad, no pueden ser pensadas sin incluir un inmediato; quien no comience por percibir en los fenómenos sociales lo social que en ellos se expresa, no podrá acceder a un auténtico concepto de sociedad. Pero el momento de la inmediatez ha de ser superado en el proceso del conocimiento. El hecho de que científicos sociales como Neurath y Popper hayan objetado a Carnap que los enunciados protocolares son susceptibles de revisión, es un síntoma del carácter mediado de éstos, a través, sobre todo, del sujeto de la percepción, imaginado de acuerdo con el modelo de la física, y sobre el que desde los tiempos de Hume el positivismo ha considerado superfluo reflexionar a fondo, dando lugar así a que el sujeto en cuestión se introdujera una y otra vez como inadvertido presupuesto. El contenido de verdad de los enunciados protocolares resulta afectado por ello: son verdaderos y a la vez no lo son. Cabría ilustrar esto con ayuda de ciertos cuestionarios de encuestas de la sociología política. Como material de base las respuestas son ciertamente «verdaderas», y a pesar de reflejar opiniones subjetivas constituyen una parcela de objetividad social, en la medida

58. *Op. cit.*
59. *Op. cit.*

en que las opiniones también pertenecen a ésta. Los interrogados han dicho esto y no lo otro, han puesto una cruz en este casillero o en el otro. Y, sin embargo, en el contexto de los cuestionarios las respuestas no concuerdan entre sí o son contradictorias, resultando, por ejemplo, pro-democráticas a nivel abstracto, pero antidemocráticas de cara a *items* más concretos. En vista de lo cual la sociología no puede darse por satisfecha con los datos, sino que debe procurar deducir las contradicciones; acorde con ello procede la investigación empírica. El hecho de que la teoría de la ciencia desprecie *ab ovo* semejantes consideraciones, tan corrientes, por otra parte, en la ciencia, constituye, desde un punto de vista subjetivo, el punto en el que incide la crítica de la dialéctica. Los positivistas no han conseguido liberarse nunca del todo de ese latente antiintelectualismo que venía ya preformado en la dogmática degradación de las *ideas* y representaciones a meras imágenes de las *impressions*, debida a Hume. El pensamiento no es ya una consumación para ellos, sino un mal. Este antiintelectualismo encubierto, con sus involuntarias concomitancias políticas, favorece, sin lugar a dudas, la eficacia de la doctrina positivista; algunos de sus adeptos se caracterizan por la ausencia de dimensión reflexiva, así como por su rencor contra las posturas espirituales centradas en torno a ésta.

El positivismo interioriza las presiones de cara a un determinado talante espiritual que la sociedad plenamente integrada ejerce sobre el pensamiento, con el fin de que éste funcione en su seno. No es sino el puritanismo del conocimiento [60]. Lo que éste provoca

60. En el Congreso celebrado en Frankfurt en 1968 se defendió, sobre todo por parte de Erwin Scheuch, una sociología "que no se propusiera ser otra cosa que sociología". Determinadas posturas científicas recuerdan a veces el temor neurótico al contacto. Se exagera enormemente la importancia de la limpieza. Si se privara a la sociología, por ejemplo, de todo lo que no corresponde estrictamente a la definición que de la misma da Weber al comienzo de su *Wirtschaft und Gesellschaft* (hay traducción castellana: Max Weber, "Economía y Sociedad", F.C.E., México) no quedaría nada de la misma. Sin el conjunto de momentos económicos, históricos, psicológicos y antropológicos no haría más que tartamudear alrededor de los fenómenos sociales. Su *raison d'être* no es la de ningún dominio especializado, no es la de ninguna materia específica, sino la interrelación constitutiva —y por eso mismo descuidada— de todas esas especialidades del viejo estilo; un trozo, en fin, de reparación espiritual de la división del trabajo que no tiene por qué ser fijada incondicionalmente a su vez de acuerdo con dicha división del trabajo. Su función tampoco es, de todos modos, la de establecer únicamente un contacto más o menos fructífero entre los componentes de los dominios especializados. Lo que recibe el nombre de cooperación interdisciplinar no alcanza a la sociología. A la sociología le corresponde la tarea de desvelar las mediaciones de las categorías objetivas, cada una de las cuales conduce a la

en la esfera moral, es sublimado por el positivismo a normas del conocimiento. La admonición kantiana —de tan equívoca formulación lingüística— de no perderse en mundos inteligibles, a propósito de la que ya Hegel hablaba irónicamente de las «casas no recomendables», preludiaba esto; entonces, desde luego, como una voz más en el conjunto polifónico de la partitura filosófica en tanto que en el positivismo es trivial melodía estridente. El conocimiento se veda anticipadamente lo que quiere y ansía, porque se lo prohíbe el *desideratum* del trabajo socialmente útil; de este modo proyecta el tabú que se ha impuesto a sí mismo al objetivo, con el consiguiente anatema de lo que le resulta inalcanzable. Se trata de un proceso que de otro modo no hubiera podido soportar el sujeto: la integración del pensamiento en aquello que le es opuesto, en lo que ha de ser penetrado por él, que es integrado por el positivismo en el sujeto, una vez convertido en asunto de éste. Lo que no hay que conseguir es la dicha del conocimiento. De someter el positivismo a la *reductio ad hominem* que con tanta fruición aplica él mismo a la metafísica, cabría sospechar que convierte en lógicos esos tabús sexuales que no precisamente hoy han llegado a transformarse en vetos al pensamiento. La prohibición de comer del árbol del conocimiento es elevada por el positivismo a máxima del conocimiento mismo. En lo nuevo del pensamiento es castigada toda curiosidad; la utopía debe ser extirpada de él en todas sus formas, incluso en la de la negación. El conocimiento se resigna a ser una reconstrucción meramente repetitiva. Resulta tan empobrecido como la vida sujeta a la moral de trabajo. En el concepto de los hechos a los que hay que atenerse y de los que no cabe distanciarse, ni siquiera por interpolación de los mismos, el conocimiento es convertido en mera reproducción de algo que en cualquier caso estaba ya presente. El ideal de un sistema deductivo e impecable, fuera del que no queda nada, es, en consecuencia, la ex-

---

otra. Apunta a la inmanente relación de reciprocidad de todos aquellos elementos que han sido trabajados de manera relativamente independiente por la economía, la historia, la psicología y la antropología; intenta restituir científicamente la unidad que en sí constituyen, por ser sociales, y que pierden una y otra vez a consecuencia de la ciencia, aunque, desde luego, no sólo por ésta. Donde mejor cabe apreciar esto es en la psicología. Incluso en la escuela de Freud, que comienza sus investigaciones monadológicamente, figura la sociedad en innumerables momentos. El individuo, su substrato, se ha independizado frente a la sociedad por motivos sociales. El formalismo, por último, en el que desemboca irremediablemente la instrumentalización de la razón sociológica, la matematización virtual, liquidó la diferencia cuantitativa existente entre la sociología y otras ciencias y con ello esa autarquía de la misma proclamada por los cientificistas.

presión sublimada a lógica. La ilustración irreflexiva se transforma en regresión. De lo subalterno y quisquilloso de la doctrina positivista no son culpables sus representantes; cuando se desprenden del traje talar no suelen tener nada de todo eso. El espíritu burgués objetivo ha ido hipertrofiándose hasta convertirse en un sustitutivo de la filosofía; en lo cual resulta inconfundible el *parti pris* a favor del principio del trueque, elevado por abstracción a esa norma del ser-para-otro, a la que tan exactamente se adecua el criterio de verificabilidad y el concepto de comunicación como medida de todo lo espiritual, formado, en última instancia, en el seno de la cultura industrial. No parece excesivamente injusto determinar lo que los positivistas designan con el término empírico, como aquello que es algo para otros sin que la cosa misma deba ser jamás concebida. La simple deficiencia de que el conocimiento no alcance su objeto, limitándose a poner en él relaciones externas, es contabilizado, por reacción, como inmediatez, pureza, ganancia, virtud. La represión que el espíritu positivista se autoimpone, oprime todo lo que no es igual a él. Y esto es lo que a pesar de todas sus manifestaciones de neutralidad, cuando no en virtud, precisamente de estas mismas confesiones, lo politiza. Sus categorías son, implícitamente, las categorías prácticas de la clase burguesa, en cuya ilustración latía desde un principio la negativa a dejarse llevar por pensamientos proclives a poner en duda la racionalidad de la *ratio* dominante.

Esta fisiognómica del positivismo es también la de su concepto central, es decir, lo empírico, la experiencia. Las categorías se convierten por lo general, en temáticas una vez que, de acuerdo con la terminología de Hegel, ya no son substanciales, ya no están indiscutiblemente vivas. El positivismo documenta una disposición histórica del espíritu que ignora ya la experiencia y, en consecuencia, extirpa sus rudimentos y se ofrece a sí misma como su sucedáneo, como única forma legítima de experiencia. La inmanencia del sistema, un sistema que procede virtualmente a cerrarse a todo, que no tolera un otro cualitativo susceptible de ser experimentado ni capacita a los sujetos adaptados a ella para una experiencia irreglamentada. La situación de mediación universal, de cosificación de todas las relaciones entre los hombres sabotea la posibilidad objetiva de experiencia específica de la cosa —¿acaso es aún experimentable este mundo a la manera de algo vivo?—, saboteando asimismo la facultad antropológica de ello. Schelsky ha dicho con razón que uno de los puntos centrales de la controversia entre positivistas y dialécticos es el concepto de experiencia irreglamentada. La experiencia reglamentada que el positivismo prescribe anula la experiencia misma y, por su intención, excluye, en virtud de

su intención misma, al sujeto que experimenta. El correlato de la indiferencia frente al objeto es la eliminación del sujeto, sin cuya receptividad espontánea no hay nada objetivo que se entregue. Como fenómeno social, el positivismo descansa en el tipo del hombre falto de experiencia y de continuidad, al que anima a considerarse —al igual que Babbit— como la corona de la creación. La raíz del *appeal* del positivismo podría muy bien buscarse en su adaptación apriorística a ese tipo humano. A ello se añade un radicalismo aparente, que hace *tabula rasa* de todo sin atacar contenido alguno, y que acaba con todo pensamiento de contenido radical denunciándolo como mitología, ideología o, simplemente, como algo superado. La consciencia cosificada salta automáticamente ante cualquier pensamiento que no venga avalado por *facts and figures*, objetando: *where is the evidence?* La praxis empíricovulgar de una ciencia social sin conceptos, que generalmente ni siquiera toma nota de la existencia de la filosofía analítica, revela algo de ésta. El positivismo pertenece al espíritu de nuestro tiempo como la mentalidad de los *fans* del jazz; similar es también el atractivo que ejerce sobre los jóvenes. La seguridad absoluta que, una vez consumada la caída de la metafísica tradicional, les promete, no deja de contribuir a ello. Pero es sólo apariencia: la pura consistencia a que se constriñe, no es sino tautología, o concepto en el que se convierte la forzosidad de un reflejar sin contenido. La seguridad se convierte en algo completamente abstracto y se disuelve: el ansia de vivir en un mundo sin miedo se satisface en la pura igualdad del pensamiento consigo mismo. La fascinación del positivismo resulta paradójicamente similar a la seguridad, al aparente reflejo que los funcionarios de la autenticidad pretenden hallar en la teología, y en virtud de la cual invocan una teología en la que no creen. En la dialéctica histórica de la Ilustración la ontología se contrae hasta un punto carente de toda dimensión; un punto que, siendo en realidad una nada, se convierte en el bastión y en el *ineffabile* de los cientificistas. Todo lo cual armoniza con la consciencia de las masas, que se sienten socialmente nulas, supérfluas y se aferran al mismo tiempo al sistema, conscientes de que para subsistir, éste no puede dejarlas morir de hambre. La nulidad es percibida como una destrucción en la que se participa, en tanto que el formalismo vacío resulta indiferente frente a cualquier contenido y, en consecuencia, es conciliador: la impotencia real se convierte en un talante espiritual autoritario. Es posible que el vacío objetivo ejerza un atractivo específico sobre ese tipo antropológico vacío a su vez y falto de experiencia. La carga afectiva del pensamiento instrumental, enajenado de su objeto, es mediada por su

tecnificación, que lo presenta como vanguardista. Popper postula una sociedad «abierta». Idea que, sin embargo, no deja de ser contradictoria a la de ese pensamiento cerrado y reglamentado, que su lógica de la ciencia exige como «sistema deductivo». El más reciente positivismo parece escrito en el cuerpo mismo del mundo sujeto a la administración. Así como en los primeros tiempos del nominalismo e incluso para la incipiente burguesía de Bacon el empirismo significaba la restitución de la experiencia frente al *ordo* de conceptos preestablecidos, la incitación, en fin, a la apertura como escape de las estructuras jerárquicas de la sociedad feudal, hoy, dado que la dinámica liberada de la sociedad burguesa camina hacia un nuevo estatismo, dicha apertura es clausurada —en virtud de la reintroducción de sistemas espirituales de control cerrados— por el síndrome mental cientificista. Aplicando al positivismo su propio principio fundamental no cabe menos de reconocer que, afín por elección a la burguesía, es contradictorio, en la medida en que presenta a la experiencia como el todo y lo único, *prohibiéndola en la misma emisión de voz*. La exclusividad que confiere al ideal de la experiencia lo sistematiza y, con ello, lo disuelve potencialmente.

La teoría de Popper es más ágil de lo usual en el positivismo. No persiste en la prohibición de establecer valoraciones con la irreflexión propia de la más influyente corriente sociológica alemana postweberiana. Albert, por ejemplo, dice: «La opinión de Adorno de que el problema de los valores está mal planteado en su conjunto no viene referida a ninguna formulación específica de este problema y por eso apenas resulta posible enjuiciarla: se trata de una afirmación muy global, en apariencia, pero nada arriesgada» [61]. A esto hay que oponer que la formulación abstracta aquí censurada corresponde perfectamente a esa dicotomía que en Alemania se considera como algo sacrosanto desde los tiempos de Weber y cuya responsabilidad debe ser cargada únicamente a sus instauradores, no a sus críticos. Las antinomias, sin embargo, en las que a consecuencia de su neutralidad valorativa incurre el positivismo, son plenamente concretizables. Así como una postura estrictamente apolítica se politiza en el contexto de las diversas fuerzas políticas, en la medida en que acaba por no ser sino una capitulación ante el poder, la neutralidad en el dominio de los valores: termina generalmente por subordinarse, de manera no reflexiva a lo que entre los positivistas recibe el nombre de sistema vigente de valores. También el propio Popper retira en cierto modo lo que en un principio

61. Albert, "El mito de la razón total".

parecía haber concedido al establecer el requisito de que «una de las tareas de la crítica científica ha de ser el descubrir las confusiones de valores, separando las investigaciones puramente científicas acerca de valores como la verdad, la relevancia, la sencillez y otros de las cuestiones extracientíficas» [62]. Y de hecho la problemática de semejante dicotomía puede retraerse de manera concreta en las ciencias sociales. Si se permanece tan rigurosamente fiel a la neutralidad valorativa como Max Weber en las ocasiones públicas —aunque no siempre en sus textos—, las investigaciones sociológicas violan fácilmente el criterio de relevancia establecido por Popper. Evadiéndose por ejemplo, del problema del rango de las formaciones cuyos efectos estudia, la sociología del arte descuida complejos tan relevantes como el de la manipulación por la industria de la consciencia, el del contenido de verdad o falsedad de los «alicientes» a que se ven expuestos los sujetos de los sondeos, y, en definitiva, toda penetración concreta en la ideología como consciencia social falsa. Una sociología del arte que no quiere o no puede distinguir entre el rango de una obra íntegra e importante y el de un producto *kitsch* calculado para producir determinados efectos, no ejerce en modo alguno la función crítica que parecía proponerse, sino que se limita, por el contrario, al conocimiento de *faits sociaux*, como la autonomía o heteronomía de las formaciones espirituales, que depende de un lugar social y que determina su influencia social. Si se prescinde de esto, lo único que queda es el mísero resto de un *nose counting* según *likes and dislikes* muy perfeccionado matemáticamente, a lo sumo, y, en todo caso, sin consecuencias para la significación social de las preferencias y aversiones constatadas. No hay que retirar la crítica al sistema valorativo de las ciencias sociales restaurando, por ejemplo, la teoría ontológica de los valores del Scheler de la época intermedia, y haciendo de ella la norma adecuada para las ciencias sociales. Lo insostenible es la dicotomía entre valor y ausencia de valor, no lo uno o lo otro. Cuando Popper concede a los ideales cientificistas de objetividad y neutralidad valorativa que son a su vez valores, está extendiéndose hasta la propia verdad de los juicios cuyo sentido implica la representación «valorada» de que un juicio verdadero es mejor que otro falso. El análisis de cualquiera de los teoremas científico-sociales llenos de contenido tendría que tropezar con sus elementos axiológicos, incluso en el caso de que los teoremas no den cuenta de ellos. Este momento axiológico no está de manera abstracta frente a la ratificación del juicio, sino que le es

62. Popper, "La lógica de las ciencias sociales".

inmanente. Valor y ausencia de valor no son cosas separadas, sino interrelacionadas; únicamente sería falso todo juicio fijado a un valor exterior a él, así como aquél que se paralizara por extirpación del momento valorativo a él inmanente y no eliminable. El *thema probandum* con la argumentación entera del tratado weberiano sobre la ética protestante * únicamente con una ceguera absoluta puede ser separado de la intención, en modo alguno no valorativa, de su crítica a la teoría marxista de las infraestructuras y superestructuras. Una intención que late en los diversos argumentos particulares y también en la ceguera que en dicha investigación se percibe respecto de la raíz económico-social de los principios teológicos que, en su opinión, dieron origen al capitalismo. La posición básicamente antimaterialista de Weber motiva no sólo, como él mismo reconocería, la temática de su sociología de la religión, sino también la orientación, la selección del material, su propia trama mental; su argumentación invierte parcialmente el orden económico. La rigidez de un concepto de valor tan ajeno al pensamiento como a la cosa misma fue la causa, por ambas partes, de lo insatisfactorio del debate en torno a la neutralidad valorativa; un positivista como Durkheim declaró, por lo demás, abiertamente, sin aludir a Weber, que razón cognoscitiva y razón valorativa son una y la misma cosa, no habiendo lugar, en consecuencia, a una separación absoluta entre valor y conocimiento. En ella coinciden positivistas y ontologistas. La solución del presunto problema de los valores que Albert echa de menos en los dialécticos habría de buscarse, acudiendo por esta vez a un concepto positivista, en la consideración de la alternativa como un pseudoproblema, como una abstracción que se desvanece cuando se contempla concretamente la sociedad y se reflexiona sobre la consciencia de la misma. A ello apuntaba la tesis de la cosificación del problema de los valores: a que los llamados valores, tanto si se los considera como algo que habría que eliminar de las ciencias sociales o como su bendición, son convertidos en algo independiente, casi en un ser en sí, cuando en realidad no son tal cosa ni desde un punto de vista histórico ni como categorías del conocimiento. El relativismo de los valores es el correlato exacto de su apoteosis absolutista: tan pronto como, fuera de la arbitrariedad e indigencia de la consciencia cognoscente, son arrancados de su reflexión y del contexto histórico en el que surgen, caen en la relatividad que pretendía desterrar la confirma-

* Hay edición castellana del libro de Max Weber a que alude Adorno: "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", trad. de Luis Legaz Lacambra, Ediciones Península, Barcelona 1969 (N. del T.)

ción de los mismos. El concepto económico de valor, que sirvió de modelo al concepto filosófico de Lotze, al suroccidental alemán y, más tarde, a la polémica sobre la objetividad, es el fenómeno primario de la cosificación, del valor de cambio de la mercancía. Con él enlaza el análisis marxista de la fetichización, que descifró el concepto de valor como reflejo de una relación entre hombres, como si fuera una propiedad de las cosas. Los problemas normativos emergen de constelaciones históricas, que a su vez exigen callada y «objetivamente» la transformación de los mismos. Lo que el recuerdo histórico coagula posteriormente como valores no son en última instancia sino figuras problemáticas de la realidad, formalmente no tan distintas, a decir verdad, del concepto popperiano del problema. No cabría decretar abstractamente como valor, por ejemplo, que todos los hombres tengan lo necesario para mantenerse en tanto las fuerzas de producción no fueran suficientes para satisfacer las necesidades elementales de todos. En una sociedad, sin embargo, en la que se pasara hambre, siendo evitable el hambre en virtud de una abundancia de bienes existente o realmente posible, nos encontraríamos ante la exigencia de intervenir en las relaciones de producción para abolir el hambre. Y esta exigencia brotaría de la situación de un análisis de la misma en todas sus dimensiones, sin que para ello fuera preciso recurrir a la universalidad y necesidad de una idea del valor en cuanto a tal. Los valores, en los que viene a proyectarse una exigencia surgida de la situación misma, no pasan de ser un precipitado endémico y, por regla general, falseador de la misma. La categoría de la mediación es crítica inmanente. Contiene el momento de la ausencia de valor en la figura de su razón no dogmática, acentuada con la confrontación con la sociedad tal y como ésta se presenta y con lo que realmente es; el momento valorativo, sin embargo, vive en la exigencia práctica que cabe percibir en la situación y que, de todos modos, necesita percibir la teoría sociológica. La falsa escisión entre valor y ausencia de valor se revela como idéntica a la escisión entre teoría y praxis. Sociedad, en la medida en que se la entiende como el contexto funcional de la autoconservación humana, «quiere decir»: se propone objetivamente la reproducción de su vida adecuada al estadio de sus fuerzas; en caso contrario, no hay montaje social ni elaboración de lo social, con vistas incluso a la inteligencia cognoscitiva más simple, que no resulten absurdos. La razon subjetiva de la relación medios-fines se transformaría, tan pronto como no fuera sostenida realmente por imperativos sociales o científicos, en esa razón objetiva que contiene el momento axiológico como momento del conocimiento mismo. Valor y neu-

tralidad valorativa están mediados entre sí dialécticamente. Ningún conocimiento dirigido a la esencia de la sociedad, que no es de manera inmediata, sería verdadero si no lo quisiera de otra manera; es decir, si no fuera «valorativo»; no cabe exigir nada de la sociedad que no surja de la relación entre concepto y empiria, que no sea, pues, esencialmente conocimiento.

La teoría dialéctica de la sociedad debería proceder, en general, respecto del positivismo, de manera similar a como lo hace con el desideratum de la neutralidad valorativa, a la que justamente con su antítesis tiende a superar, preservándola dentro de sí. La distinción establecida por Marx entre el origen y la exposición de los conocimientos con la que se proponía rechazar el cargo de que estaba proyectando un sistema deductivo, puede que, desde un punto de vista filosófico, tome a la dialéctica, por *dégoût* de la filosofía, demasiado a la ligera; lo que en todo caso hay de verdad en ello es la decidida insistencia en lo existente frente al mero concepto aislado, la agudización de la teoría crítica contra el idealismo. La tentación de menospreciar lo fáctico no deja de ser innata al pensamiento que progresa de forma inmanente. El concepto dialéctico, sin embargo, es mediación, no es ningún ser en sí; lo cual le impone el deber de no pretender verdad alguna χωρὶς de lo mediado, de los hechos. La crítica dialéctica al positivismo incide de la manera más aguda en la cosificación, en la cosificación de la ciencia y en la de la facticidad sobre la que no se ha reflexionado; razón de más para que no cosifique a su vez sus conceptos. Albert percibe ciertamente que conceptos centrales, pero no verificables por medio de los sentidos, como el de sociedad o colectividad, no deben ser hipostasiados, no pueden ser considerados, con un realismo inocente, a la manera de un ser en sí, ni pueden ser tampoco fijados. En todo caso, una teoría expuesta al peligro de semejante cosificación es movida a ésta por el objeto en la medida en que éste mismo está endurecido, de tal modo que luego en la teoría, que para eso se limita a «reflejar», se repite como un dogmatismo. Si la sociedad sigue contando como un concepto funcional y no sustancial, preordenados los diversos fenómenos de manera igualmente objetiva, la sociología dialéctica tampoco podrá ignorar el aspecto de su cosificación; de lo contrario falseará lo decisivo, las relaciones de dominio. Incluso el concepto durkheimiano de consciencia colectiva, tan eminentemente cosificador de los fenómenos espirituales, tiene su contenido de verdad en la presión que ejercen los *mores* sociales; presión que, no obstante, debería ser interpretada a partir de las relaciones de dominio existentes en el proceso real de la vida y no ser aceptada como

dato primigenio, como «cosa» con la que hay que habérselas en última instancia. En las sociedades primitivas, la falta de medios de vida impone —posiblemente— ciertos rasgos organizatorios de tipo coactivo; rasgos que pueden luego presentarse nuevamente en sociedades más maduras, en situaciones de escasez motivadas por las relaciones de producción y, en consecuencia, innecesarias. El problema de si la separación socialmente necesaria entre el trabajo físico y el psíquico o el privilegio usurpado por el médico son fenómenos naturales, tiene alguna semejanza con el del huevo y la gallina; en todo caso el chamán precisa de la ideología, sin ella las cosas no marcharían. A beneficio de la teoría sacrosanta, no hay manera de exorcizar la posibilidad de que la coacción social sea de herencia biológico-animal; la fuerza irremediable del mundo animal se reproduce en el dominio brutal de una sociedad sujeta a las leyes de la naturaleza. De ello, sin embargo, no cabe deducir apologéticamente lo irremediable e intransferible de dicha coacción. El momento de verdad más profundo del positivismo, no deja de ser, en definitiva, aunque se resista a él de manera similar a como se resiste contra la palabra que ejerce sobre él un auténtico hechizo, el de que los hechos, lo que es así y no es de otra manera, únicamente en una sociedad no libre, y cuyos propios sujetos no dominan, han llegado a adquirir esa fuerza impenetrable que el culto cientificista a los mismos duplica en pensamientos científicos. La salvación filosófica del positivismo exigiría el procedimiento —por él denostado— de la explicación, de la interpretación de aquello que en el curso del mundo se resiste a la interpretación El positivismo es la aparición aconceptual de la sociedad negativa en la ciencia social. En el debate, la dialéctica anima al positivismo a adquirir consciencia de esta negatividad, de la negatividad que le es propia. En Wittgenstein no faltan huellas de tal consciencia. Cuanto más es exagerado el positivismo, tanto más enérgicamente rebasa sus propios límites. La frase wittgensteiniana subrayada por Wellmer, según la cual «mucho es lo que debe estar ya preparado en el lenguaje para que la simple denominación de algo tenga un significado» [63], no viene a decir sino que la tradición es uno de los componentes del lenguaje y que con ello, y precisamente en el sentido de Wittgenstein, forma parte de los constituyentes del conocimiento. Wellmer roza un punto neurálgico al deducir de ello un rechazo objetivo del reduccionismo de la Escuela de Viena, un rechazo del criterio de validez de los enunciados protocolares; tanto menos constituye el reduccionismo un modelo autori-

63. Wellmer, *op. cit.*, pág. 12.

zado para las ciencias sociales. Según Wellmer, incluso el propio Carnap renuncia al principio de la reducción de todos los términos a predicados observacionales, y junto al lenguaje observacional introduce un lenguaje teorético sólo parcialmente interpretado [64]. Lo cual permite entrever una evolución determinante en todo el positivismo. Éste va consumiéndose a sí mismo a fuerza de diferenciación progresiva y autorreflexión. Hasta de esto se han aprovechado sus apologetas, de acuerdo con un proceder muy generalizado: las objeciones primordiales a la escuela son rechazadas como ya superadas por su propio nivel de evolución. Dahrendorf

64. Cfr. *op. cit.*, pág. 23 y ss. (En un trabajo publicado en 1956 en los *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* y titulado "El carácter metodológico de los conceptos teóricos" Rudolf Carnap enuncia la conveniencia de construir un lenguaje observacional L_O y un lenguaje teórico L_T que, juntos, constituyan el lenguaje entero de la ciencia. Los predicados de L_O se refieren, sin excepción, a propiedades o relaciones observables, y las variables que figuran, asimismo, en L_O a acontecimientos observables. En cuanto a L_T, el campo de valor de sus variables es constituido de tal modo que este lenguaje teórico contenga la matemática entera y, además, todo aquello que pueda resultar necesario en una rama cualquiera de una ciencia experimental. En el lenguaje teórico L_T se formula la teoría científica T. Así como en un trabajo anterior, *Testability and Meaning*, publicado en 1950, Carnap elaboraba un sistema semántico S, con un lenguaje cuyos predicados básicos y constantes individuales debían venir referidos a algo observable —con el consiguiente problema del *status* de los predicados de "disposición", es decir, predicados como "soluble", "licuable", etc., y, en general, con el problema de la dudosa traducibilidad de los conceptos complejos y abstractos de la ciencia, como "campo eléctrico", "función ψ de Schrödinger", etc. a características y relaciones observables—, en este último ensayo renuncia a la exigencia de que todas las constantes descriptivas de L_T, los "términos teóricos", hayan de ser retrotraíbles a predicados observacionales de L_O. La propia teoría T es un cálculo no interpretado; a los términos teóricos les es asignada una interpretación meramente indirecta e incompleta en virtud de la vinculación existente entre algunos de ellos y términos del lenguaje observacional L_O a la luz de unas reglas especiales, C, de correspondencia. De manera, pues, que para un término teórico M sea "empíricamente significativo" Carnap exige que haya una expresión F_M que como único término teórico contenga a M y de la que pueda ser derivado un enunciado observacional, acudiendo eventualmente a otras expresiones teóricas, al que no cabría derivar sin la ayuda de F_M. Como se ve, el "último" Carnap relativiza singularmente el famoso "criterio empirista de significado". Deja, en suma, de considerarlo —a diferencia de lo que ocurre en las versiones de Schlick, Ayer, etc.— como un método objetivo para averiguar la significatividad empírica de una proposición o su pertenencia a uno u otro lado de la "línea de demarcación" entre la ciencia y la metafísica, para identificarlo más bien con el objeto de una estipulación, con lo cual no viene sino a subrayar —en un último paso de un largo proceso— el carácter fuertemente *convencional* de dicho "criterio empirista de significado". (N. del T.)

decía, hace poco, que el positivismo criticado por la escuela de Frankfurt ya no existe. No obstante, cuanto menos pueden mantener vigentes los positivistas sus normas sugestivamente severas, tanto más cede el amago de legitimación de su desprecio hacia la filosofía y hacia los procedimientos informados por ésta. Al igual que Popper parece Albert abandonar también las normas prohibitivas [65]. Al final de su ensayo *Der Mythos der totalen Vernunft* («El mito de la razón total») resulta difícil trazar una estricta raya divisoria entre el concepto popperiano-albertiano de la ciencia y el pensamiento dialéctico sobre la sociedad. He aquí lo que como diferencia vendría a quedar únicamente: «El culto dialéctico de la razón total es demasiado ambicioso como para darse por satisfecho con soluciones 'particulares'. Como no existen soluciones que puedan satisfacer sus deseos, se ve obligado a contentarse con indicaciones, alusiones y metáforas» [66]. La teoría dialéctica, sin embargo no practica culto alguno a la razón total; la critica. Tampoco desdeña orgullosamente las soluciones particulares, se limita a impedir que éstas le tapen la boca.

No hay que perder, al mismo tiempo, de vista lo que del positivismo se mantiene inflexible tanto ahora como antes. Es sintomática a este respecto la irónica alusión de Dahrendorf a la Escuela de Frankfurt como última posible escuela de sociología. Con ella querría significar seguramente que la época de una formación académica propiamente sociológica ha caducado ya; la ciencia unificada supera triunfalmente las diversas escuelas, en la medida en que éstas no son sino algo arcaicamente cualitativo. Por muy democrática e igualitaria que parezca esta profecía, su cumplimiento no dejaría de resultar intelectualmente totalitario, ya que suprimiría toda discusión, discusión a la que precisamente Dahrendorf considera como el agente de todo progreso. El ideal de una racionalización técnica progresiva —también de la ciencia— desautoriza las representaciones pluralísticas, tan exaltadas, por otra parte, por los enemigos de la dialéctica. No necesita entregarse a ningún psicologismo sociológico quien a la vista del *slogan* de la última escuela piensa en aquella niña que al ver un perro muy grande se pregunta: ¿cuántos años puede vivir un perro como éste?

A pesar de la voluntad manifestada por ambas partes de mantener la controversia dentro de un espíritu racional, ésta conserva su aguijón mortificante. Los comentarios de la prensa sobre la disputa del positivismo, especialmente a raíz del dieciséis Congre-

65. Cfr. Albert, "A las espaldas del positivismo".
66. Albert, "El mito de la razón total".

so Alemán de Sociología, que, por lo demás, en modo alguno siguieron adecuadamente el curso del debate ni informaron objetivamente de él, repetían estereotipadamente que no se había avanzado un paso, que los argumentos eran ya conocidos, que no se preveía mitigación alguna de las contradicciones y que, en consecuencia era preciso dudar de los frutos de tales debates. Semejantes dudas, no exentas de rencor, yerran el blanco. Esperan progresos tangibles de la ciencia en puntos cuya tangibilidad resulta tan problemática como la propia concepción usual de la ciencia. No parece seguro que ambas posiciones puedan resultar satisfechas en virtud de una crítica recíproca, obediente al modelo popperiano; los comentarios de Albert sobre el complejo hegeliano, tan de cara a la galería, por no hablar de los más recientes, dejan poco margen para tal esperanza. Repetir una y otra vez que uno ha sido malentendido sirve para tan poco como apelar con un guiño de ojos a la conformidad de terceros sobre la nula inteligibilidad del oponente. La contaminación entre la dialéctica y el irracionalismo se opone ciegamente a que la crítica a la lógica de la consistencia (de la ausencia de contradicciones) en lugar de eliminar éstas, las refleje. Las equivocaciones observadas en Tübingen a propósito de la palabra crítica resultan generalizables: incluso cuando eran empleados los mismos conceptos y, aún más, cuando parecía estarse llegando a un acuerdo, los oponentes entendían y aludían en realidad a cosas bien distintas, hasta el punto de que el consensus no era sino la fachada que encubría los antagonismos. La prolongación de la controversia hubiera hecho más visibles dichos antagonismos básicos, aún no plenamente articulados. Con frecuencia se ha podido observar en la historia de la filosofía que doctrinas de las cuales una se considera como fiel exposición de la otra, en realidad divergen hasta lo más profundo en un clima de coincidencia espiritual; la relación de Fichte con Kant constituye un testimonio sobresaliente de ello. No otra cosa ocurre en la sociología. El problema de si en su condición de ciencia debe sustentar a la sociedad en la configuración funcionante en que se encuentra, como reza la tradición que se extiende de Comte a Parsons, o de si ha de urgir, por el contrario, la transformación de sus más profundas estructuras a partir de la experiencia social, determina la teoría de la ciencia en todas sus categorías y, en consecuencia, en un problema que apenas puede ser resuelto teorico-científicamente. Lo decisivo no es la inmediata relación respecto de la praxis; antes bien el alcance y el valor que se confiere a la ciencia en la vida del espíritu y, en definitiva, en la realidad. Las divergencias no son en este punto divergencias de visión del mundo. Tienen su origen

en problemas lógicos y epistemológicos, problemas como el de la concepción que se tenga de la contradicción y de la consistencia de la esencia y del fenómeno, de la observación y de la interpretación. En la discusión, la dialéctica adopta una postura intransigente, porque cree que sigue pensando más allá del punto en el que sus oponentes se detienen, es decir, más allá de la autoridad indiscutida del tráfico de la ciencia.

THEODOR W. ADORNO

SOCIOLOGÍA E INVESTIGACIÓN EMPÍRICA

1

Los procedimientos acogidos por el rótulo de sociología como disciplina académica únicamente están relacionados entre sí en un sentido harto abstracto: es decir, por ocuparse todos ellos, de algún modo, de lo social. Pero ni su objeto es unitario ni lo es tampoco su método. Algunos se ocupan de la totalidad social y de las leyes de su movimiento, otros, por el contrario, se dedican a fenómenos sociales singulares, proscribiendo como especulativa toda referencia a un concepto de sociedad. Los métodos varían paralelamente. En el primer caso, de condiciones estructurales básicas, como la de la relación de cambio, debe seguirse la intelección de la trama social; en el segundo (aunque tampoco se pretenda, en modo alguno, justificar lo fáctico a partir de un espíritu despótico) semejante empeño es eliminado como simple retraso filosófico en la evolución de la ciencia, por lo que debe ceder a la simple comprobación de lo que es el caso, de lo que acontece. A ambas concepciones subyacen modelos históricamente divergentes. La teoría de la sociedad ha surgido a partir de la filosofía, si bien da lugar, al mismo tiempo, a un funcionamiento totalmente diferente de los problemas por ésta planteados, en la medida en que determina la sociedad como ese substrato al que la filosofía tradicional calificaba de entidades eternas o de espíritu. De igual manera a como la filosofía desconfiaba del engaño de las apariencias, buscando siempre su interpretación, la teoría desconfía tanto más básicamente de la fachada de la sociedad cuanto más neta se le ofrezca. La teoría intenta nombrar aquello que soterradamente hace posible la cohesión del engranaje. El ansia del pensamiento, que en otro tiempo apenas podía soportar la falta de sentido de lo que simplemente es, se ha secularizado en un decidido afán de desen-

cantamiento. Querría levantar la piedra bajo la que se incuba el abuso: tan sólo en su conocimiento se le acreditaría un sentido. La investigación sociológica de hechos se esfuerza por combatir este ansia. El desencantamiento, tal y como Max Weber aún podía asentir a él, no es sino un caso especial del encantamiento; la reflexión sobre lo que impera oculto y que debería ser transformado no pasa de ser una simple pérdida de tiempo en la vía de transformación de lo evidente. Desde el positivismo comtiano las ciencias de la naturaleza constituyen el modelo que más o menos abiertamente adopta lo que hoy recibe el nombre de investigación social empírica. Ambas tendencias rehuyen cualquier común denominador. Los pensamientos teoréticos sobre la sociedad en su conjunto no pueden ser hechos efectivos sin quebranto por medio de hallazgos empíricos: quieren evadirse de éste como los *spirits* del método experimental parapsicológico. Cualquier visión de la sociedad como un todo trasciende necesariamente sus hechos dispersos. La construcción de la totalidad tiene como primera condición un concepto de la cosa en el que se organicen los datos separados. Un concepto al que debe acercar una y otra vez al material, transformándolo de nuevo al contacto con éste, a partir de la experiencia viva, no de una experiencia previamente organizada de acuerdo con los mecanismos de control social instalados, a partir del recuerdo de lo ya pensado en otras ocasiones, a partir, en fin, de la rigurosa consecuencia de la propia reflexión. Si la teoría no quiere, de todos modos, caer en ese dogmatismo cuyo descubrimiento llena siempre de júbilo al escepticismo, un escepticismo que se considera en suficiente grado de progreso como para prohibir el pensamiento, deberá procurar no darse por satisfecha con ello. Debe convertir los conceptos que traía de fuera en conceptos que la cosa tenga de sí misma, en lo que la cosa quisiera ser por sí, confrontándolo con lo que la cosa es. Tiene que disolver la rigidez del objeto fijado hoy y aquí en un campo de tensión entre lo posible y lo real: cada uno de ellos remite al otro simplemente para poder ser. Con otras palabras, la teoría es implacablemente crítica. De ahí que las hipótesis derivadas de ella y las predicciones de lo que normalmente cabe esperar, no le sean totalmente adecuadas. Lo que meramente cabe esperar no es sino un trozo del tráfico social, inconmensurable con aquello a lo que la crítica va dirigida. La barata satisfacción motivada por el hecho de que realmente ocurra tal y como ella lo había conjeturado no debe hacer perder de vista a la teoría que tan pronto como se presenta a la manera de hipótesis, varía su propia composición interior. La comprobación particular mediante la que es verificada no deja de pertenecer a

su vez al contexto ofuscador sobre el que desearía alzarse. Debe pagar la concretización y obligatoriedad conseguidas perdiendo fuerza de penetración; lo que concierne al principio queda allanado en el fenómeno en el que es puesto a prueba. Si se asciende, por el contrario, desde investigaciones singulares a la totalidad de la sociedad, de acuerdo con la costumbre científica general, se logran, en el mejor de los casos, conceptos clasificatorios de orden superior, pero jamás conceptos que expresen la vida misma de la sociedad. La categoría de «sociedad de división general del trabajo» es más alta, más amplia que la de «sociedad capitalista», pero no más esencial; es, por el contrario, menos esencial, dice menos sobre la vida de los hombres y lo que les amenaza, sin que, con todo, una categoría lógicamente inferior, como la de «urbanismo», revele más acerca de ello. Ni por arriba ni por abajo corresponden los niveles de abstracción sociológicos sin más al valor del conocimiento social. De ahí que sea tan poco lo que quepa esperar de su significación sistemática mediante un modelo como el «funcional» de Parsons. Pero aún menos de las promesas hechas una y otra vez desde los más remotos tiempos de la sociología, y una y otra vez aplazadas, de una síntesis de teoría y empiria, promesas que equiparan falsamente la teoría con la unidad formal y pretenden ignorar que una teoría de la sociedad purificada de los contenidos descompone todos los acentos. Recuérdese a este respecto lo indiferente que resulta el recurso al «grupo» frente a ella en la sociedad industrial. La formación de teorías sociológicas de acuerdo con el modelo de los sistemas clarificatorios substituye la más exigua escoria conceptual por aquello que impone su ley a la sociedad: empiria y teoría no pueden ser integradas en un continuo. Frente al postulado de la penetración en la esencia de la sociedad moderna, las aportaciones empíricas semejan gotas sobre la piedra ardiente; las demostraciones empíricas de las leyes estructurales básicas siguen siendo en todo momento, no obstante, impugnables de acuerdo con las reglas de juego empíricas. No se trata de limar y armonizar semejantes divergencias; tal cosa sólo podría ser llevada a cabo desde una visión armoniosa de la sociedad. Lo que importa no es sino distribuir fructíferamente las tensiones.

2

Actualmente domina, después de la decepción producida tanto por la sociología concebida a la manera de una ciencia del espíritu como por la sociología formal, la tendencia a reconocer el pri-

mado de la sociología empírica. Su inmediata aplicabilidad práctica y su afinidad con todo tipo de administración coadyuva, sin duda, a ello. La reacción, no obstante, a las arbitrarias o vacías aserciones sobre la sociedad efectuadas desde lo alto no deja de ser legítima. De todos modos, no confiere ninguna preeminencia especial a los métodos científicos. No se trata sólo de que haya otros además de éstos, sino de que la mera existencia de disciplinas y formas de pensar no los justifica. Es la cosa misma la que les señala sus límites. Los métodos empíricos, cuyo atractivo procede de sus pretensiones de objetividad, confieren la preferencia, como explica su propio origen en la prospección de mercados, a lo subjetivo, es decir, a las opiniones, actitudes y, como mucho, a las formas de comportamiento de los sujetos, sin contar los datos estadísticos censitarios, como el sexo, edad, situación personal, ingresos, formación y similares. En todo caso, hasta el momento sólo en esta esfera se ha acreditado lo que le es específico: como inventario de los llamados hechos y situaciones objetivas apenas cabría diferenciarlos, en realidad, de la suma de información precientífica con fines administrativos. La objetividad de la investigación social empírica no es, por lo general, sino la objetividad de los métodos, no de lo investigado. A partir de informes sobre un número mayor o menor de personas individuales, y mediante una elaboración estadística de los mismos, se infieren enunciados generalizables de acuerdo con las leyes del cálculo de probabilidades y que son, al mismo tiempo, independientes de las fluctuaciones individuales. Pero los valores medios así obtenidos siguen siendo, por muy objetiva que sea su validez, enunciados objetivos sobre sujetos; es más, sobre cómo se ven a sí mismos los sujetos y cómo ven a la realidad. Los métodos empíricos, es decir, cuestionarios, entrevistas y cuanto resulte posible por combinación y complementación de todo ello, han ignorado la objetividad social, la suma de todas las relaciones, instituciones y fuerzas en cuyo seno actúan los hombres, o, en todo caso, no han pasado de considerarlas como meros accidentes. De ello no son únicamente culpables los clientes que encargan tales trabajos y que consciente o inconscientemente impiden la desvelación de dichas relaciones y que en América, incluso en la adjudicación misma de proyectos de investigación sobre medios de comunicación de masas, por ejemplo, vigilan para que sólo sean analizadas las reacciones que tienen lugar en el interior del *commercial system* vigente, y en modo alguno la estructura ni las implicaciones del propio sistema. Antes bien ocurre que los que obedecen objetivamente a este planteamiento de las cosas son los propios medios empíricos, las encuestas más o

menos justificadas a numerosas personas individuales y su tratamiento estadístico, que tienden a reconocer los puntos de vista previamente difundidos —y, en consecuencia, preformados— como fuentes de derecho para el juicio sobre la cosa misma. En estos puntos de vista se reflejan también, por supuesto, las objetividades, pero sin duda no de manera íntegra y, en todo caso, múltiplemente desfiguradas. No obstante, y como muestra la más rápida ojeada al funcionamiento de los trabajadores en sus profesiones, el peso de las opiniones subjetivas, actitudes y maneras de conducirse es secundario comparado con dichas objetividades. Por muy positivistas que parezcan estos procedimientos, les subyace implícitamente la idea, surgida algo así como obedeciendo al modelo de las reglas de juego de la elección democrática y generalizada no sin notable irreflexión, de que la suma de los contenidos de la consciencia e inconsciencia de los hombres, que componen un universo estadístico, tiene, sin más, un carácter auténticamente clave para el proceso social. A pesar de su objetivación, o precisamente por ella, estos métodos no penetran en la objetivación de la cosa, en la coacción, sobre todo, de la objetividad económica. Para ellos, todas las opiniones valen virtualmente lo mismo y sólo captan diferencias tan elementales como la del peso de las opiniones según el poder social mediante refinamientos adicionales, como la elección de grupos clave, por ejemplo. Lo primario es convertido en secundario. Pero tales desplazamientos en el interior del método no resultan indiferentes para lo investigado. A pesar de toda su aversión a las antropologías filosóficas puestas en boga paralelamente a ella, la sociología empírica comparte con éstas una determinada orientación de la mirada: en todas ellas parece que lo importante, aquello que está en juego aquí y ahora, no son sino los hombres, de espaldas a cualquier previa determinación de los hombres socializados como momento de la totalidad social —como objeto suyo, preponderantemente—. La naturaleza cosificada del método, su empeño innato por fijar y dejar bien sujetos estados de cosas, es traspasada a sus objetos, es decir, a los estados de cosas subjetivos averiguados, como si éstos fueran cosas en sí y no más bien estuvieran cosificados. El método amenaza tanto con fetichizar su objeto como con degenerar él mismo en fetiche. No en vano predominan en las discusiones de la investigación social empírica —y en la lógica del procedimiento científico que discutimos, con todo derecho— las cuestiones de método sobre las de contenido. En lugar de la dignidad de los objetos a investigar es preferida muchas veces como criterio la objetividad de los hallazgos a hacer con su método dado, y en los trabajos científicos empíricos, la

elección de los objetos de la investigación y el arranque de la investigación misma se orientan, cuando no por *desiderata* práctico-administrativos, por los procedimientos disponibles y, en todo caso, por los que haya que desarrollar, mucho más que por la esencialidad de lo investigado. De ahí la innegable irrelevancia de tantos estudios empíricos. El procedimiento —tan utilizado en la técnica empirista— de la definición operacional o instrumental, de acuerdo con el cual una categoría como, por ejemplo, la del «conservadurismo» es definida mediante determinados valores numéricos de las respuestas a preguntas planteadas en el curso de la encuesta y propuestas en ella misma, sanciona el primado del método sobre el objeto, y, en definitiva, la arbitrariedad de la organización científica. Se pretende investigar un objeto mediante un instrumento de investigación que decide en virtud de su propia formulación, lo que es el objeto mismo — en suma, un círculo vicioso. El gesto de probidad científica de quien se niega a trabajar con otros conceptos que los claros y perfectamente diferenciados es convertido en pretexto para anteponer el autosuficiente sistema de investigación a lo investigado. Son olvidadas, con la arrogancia del ignorante, las objeciones de la gran filosofía contra la *praxis* de la definición[1]; en nombre de la exactitud científica, las ciencias particulares, faltas de reflexión, continúan arrastrando lo que aquélla había proscrito como residuo escolástico. Tan pronto como se extrapola de los conceptos instrumentalmente definidos a los convencionalmente usuales —cosa que parece casi inevitable— la investigación se hace culpable de la falta de rigor e imprecisión que pretendía extirpar con sus definiciones.

3

En la propia sociedad debe buscarse la razón de que el modelo científico-natural no le resulte aplicable alegremente y sin limitaciones. Pero —a diferencia de lo que sostiene la ideología y en Alemania pretenden racionalizar las resistencias reaccionarias— no porque sea preciso mantener intacta la dignidad del hombre, en cuya edificación trabaja laboriosamente la humanidad, frente a unos métodos que lo consideran como un trozo de naturaleza. La

1. Cfr., por ejemplo, Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Inselausgabe, p. 553 y ss. (Kant, "Crítica de la razón pura", versión castellana de José del Perojo, Edit. Losada, Buenos Aires, 5.ª edic. 1967) y Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Stuttgart 1949, 2.ª parte, p. 289 y ss. y 292 y ss. (Hegel, "Ciencia de la lógica", Buenos Aires, Hachette, 1956), así como numerosos pasajes de Nietzsche.

humanidad yerra más bien cuando su pretensión dominadora reprime el recuerdo de un ser natural, perpetuando así la ciega fuerza de la naturaleza, que cuando se hace presente a los hombres su condición natural. «La sociología no es una ciencia del espíritu.»[2] En la medida en que el endurecimiento de la sociedad va reduciendo cada vez más a los hombres a la categoría de objetos, transformando su situación en una «segunda naturaleza», los métodos que la convencen de ello no constituyen sacrilegio alguno. La falta de libertad de los métodos sirve a la libertad al atestiguar sin palabras la falta de libertad dominante. Las furiosas imprecaciones y los refinados gestos de recusación que provocaron las investigaciones de Kinsey constituyen el más fuerte argumento a favor suyo. Allí donde a consecuencia de la presión de las condiciones los hombres se ven obligados, de hecho, a reaccionar «como batracios»[3], reducidos a consumidores forzosos de los medios de masas y de otros goces no menos regulados, la investigación de opiniones, que tanta indignación provoca en el humanismo lixiviado, resulta, en realidad, más adecuada que una sociología «comprensiva», por ejemplo, en la medida en que en los propios sujetos el substrato de la comprensión, es decir, la conducta humana unívoca y con sentido, es sustituida por un mero y simple ir reaccionando. Una ciencia social a un tiempo atomista y clasificatoriamente ascendente desde los átomos o generalidades es el espejo de Medusa de una sociedad simultáneamente atomizada y organizada de acuerdo con unos principios clasificatorios abstractos: los de la administración. Pero esta *adaequatio rei atque cogitationis* sigue precisando antes de la autorreflexión para convertirse en verdadera. Su derecho es únicamente el crítico. En el momento en que se hipostatiza como razón inmanente de la ciencia la circunstancia que conviene a los métodos de *research* —y que éstos, al mismo tiempo, expresan—, en lugar de convertirla en objeto de meditación, se contribuye, quiérase o no, a perpetuarla. Después la investigación social empírica toma el epifenómeno, lo que el mundo ha hecho de nosotros, por la cosa misma. En su aplicación viene implícito un supuesto previo que habría que deducir no tanto de las exigencias del método cuanto de la circunstancia, del estado de la sociedad, es decir, históricamente. El método cosificado postula la consciencia cosificada de las personas que constituyen su objeto. Así pues, si un cuestionario

2. *Soziologie und empirische Sozialforschung* ("Sociología e investigación social empírica"), en: *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, tomo 4: *Exkurse*, Frankfurt am Main 1956, pág. 112.

3. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* ("Dialéctica de la Ilustración"), Amsterdam 1947, pág. 50.

formula preguntas acerca del gusto musical, proponiendo que se elija entre las categorías de música «clásica» y «popular», da por supuesto —y con razón— que el público investigado escucha con arreglo a estas categorías, del mismo modo a como cuando se enciende impensadamente el aparato de radio se percibe de inmediato si se ha dado con un programa de canciones de moda, con música supuestamente seria o con el acompañamiento de fondo de un acto religioso. Ahora bien, en tanto no se incida en las condiciones sociales de semejantes formas de reaccionar, las comprobaciones de los estados de cosas no dejarán de resultar, por muy correctas que sean, realmente engañosas; el citado cuestionario sugiere que la división de la experiencia musical en *classica* y *popular* es definitiva, algo así como natural. La cuestión social relevante, sin embargo, comienza exactamente en esa misma división, en su perpetuación como algo obvio, y no puede menos de plantear necesariamente si la percepción de la música bajo el *a priori* de las clases en que ha sido dividida incide de manera verdaderamente sensible en la experiencia espontánea de lo percibido. Únicamente la visión de la génesis de las formas de reacción existentes y de su relación con el sentido de lo experimentado permitiría descifrar la clave del fenómeno registrado. El hábito empirista dominante, sin embargo, rechazaría la pregunta por el sentido objetivo de la obra de arte en cuestión, despachando dicho sentido como mera proyección subjetiva del oyente y descualificando la formación a simple «estímulo» de un intento psicológico de ensayo. De este modo acabaría anticipadamente con la posibilidad de hacer temáticas las relaciones de las masas con los bienes que les son impuestos por la industria cultural, bienes que para ella estarían definidos, en última instancia, por las reacciones de las masas, cuya relación con tales bienes debería ser sujeta a discusión. Pero hoy resultaría tanto más urgente ir más allá de los estudios aislados cuanto que al progresar la captación comunicativa de la población, la preformación de su consciencia aumenta de tal modo, que ni siquiera deja ya un resquicio para descubrir, sin mayores indagaciones, dicha preformación. Incluso un sociólogo positivista como Durkheim, que coincidía con la *Social Research* en la recusación de la «comprensión», allegó, con buen motivo, las leyes estadísticas, de las que era partidario, a la *contrainte sociale*[4], llegando al punto de vislumbrar en ellas el criterio de legalidad social general. La investigación social contemporánea niega esta

4. Cfr. Emile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, París, 1950, pág. 6 y ss.

vinculación y con ello sacrifica también la existente entre sus generalizaciones y las determinaciones estructurales sociales concretas. De todos modos, si se posponen estas perspectivas, como tarea de investigaciones sociales a organizar alguna vez, por ejemplo, el reflejo científico queda, de hecho, reducido a mera duplicación, a cosificada apercepción de lo cosificado, siendo el objeto deformado en virtud, precisamente, de dicha duplicación y lo mediado transformado como por encanto en algo inmediato. Para la corrección de todo ello no basta, como Durkheim sabía ya, con una mera distinción descriptiva entre «campo plural» y «campo unitario». La relación entre estos dos campos debería ser, por el contrario, dilucidada e incluso teóricamente fundamentada. La contraposición entre análisis cuantitativo y cualitativo no es absoluta: no es ningún límite, ninguna frontera última de la cosa. En la cuantificación hay que comenzar siempre por prescindir, como se sabe, de las diferencias cualitativas de los elementos; y todo particular social lleva en sí las determinaciones generales válidas para las generalizaciones cuantitativas. Sus propias categorías son, de todos modos, cualitativas. Un método que no les haga justicia y que rechace, por ejemplo, el análisis cualitativo como incompatible con la esencia del campo plural, hace violencia a aquello, precisamente, que debería someter a estudio. La sociedad es una; incluso allí donde hoy todavía no alcanzan los grandes poderes sociales, los dominios «no desarrollados» y los que han evolucionado hasta el punto de acceder a racionalidad y a socialización unitaria, están unidos funcionalmente. Una sociología que no sea consciente de tal cosa y que se limite a un pluralismo de procedimientos, justificados luego por ella acudiendo a conceptos tan magros como los de inducción y deducción[5] respalda y apuntala lo que hay en su afán por decir lo que hay. Se convierte en ideología en sentido estricto, en apariencia necesaria. Apariencia, porque la multiplicidad de los métodos no accede a la unidad del objeto y la oculta bajo los llamados factores en los que fracciona a éste con la excusa de hacerlo más manejable; necesaria, porque el objeto, la sociedad, nada teme tanto como ser llamado por su nombre y, por ello, únicamente fomenta y soporta aquellos conocimientos de sí misma que resbalan por encima de ella. La pareja de conceptos formada por la inducción y la deducción no es sino el sustitutivo cientificista de la dialéctica. Ahora bien, como una teoría sociológica realmente válida tiene que haberse empapado de material, el hecho mismo

5. Cfr. Erich Reigrotzki, *Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik* ("Mezclas sociales en la República Federal"), Tübingen 1956, pág. 4.

que ha de ser elaborado debe ser transparente en la totalidad social, en virtud del proceso en el que viene incluido. Si en lugar de ello el método se ha limitado a acomodarse al *factum brutum*, no hay manera de insuflarle luego luz alguna. En la contraposición y complementación rígidas de sociología formal y ciega constatación de hechos desaparece esa relación entre lo general y lo particular en la que la sociedad tiene su vida y la sociología su único objeto digno del hombre. Si, no obstante, se junta posteriormente lo separado, el escalonamiento del método deja todas las relaciones objetivas del revés. No es nada casual la prisa por cuantificar en seguida también los hallazgos cualitativos. La ciencia debería acabar con la tensión entre lo general y lo particular mediante un sistema acorde con el mundo, cuya unidad no podría radicar sino en el desacuerdo.

4

En este desacuerdo cabe cifrar la raíz de que el objeto de la sociología, la sociedad y sus fenómenos, no posea la clase de homogeneidad con que podía contar la llamada ciencia clásica de la naturaleza. Así como de la observación de las propiedades de un trozo de plomo se acostumbran a inferir las de todo el plomo, en la sociología no cabe progresar de constataciones parciales sobre estados de cosas sociales a su validez general, aunque sea limitada. La generalidad de las leyes científico-sociales no es, en suma, la de un ámbito conceptual en el que las partes individuales hubieran ido integrándose sin solución de continuidad, sino que viene siempre referida —y referida de manera esencial— a la relación entre lo general y lo particular en su concreción histórica. Lo cual viene atestiguado, negativamente, por la falta de homogeneidad de esa circunstancia social —la «anarquía» de toda la historia anterior— así como, positivamente, por el momento de la espontaneidad, inapresable por la ley del gran número. Quien diferencia el mundo de los hombres de la relativa regularidad y constancia de los objetos de las ciencias matemáticas de la naturaleza, al menos del «macrodominio», no lo transfigura por eso. El carácter antagónico de la sociedad es verdaderamente central, y la mera generalización se limita a escamotearlo. Antes bien puede afirmarse que más precisa la homogeneidad de la elucidación —en la medida en que somete la conducta humana a la ley del gran número— que de su ausencia. La aplicabilidad de semejante ley contradice el *principium individuationis;* principio del que no podemos deser-

tar sin más, dado que los hombres no son meras criaturas genéricas. Sus modos de conducirse están mediados por su razón. Ésta contiene en sí, ciertamente, un momento de lo general, perfectamente susceptible de ser reincorporado a la generalidad estadística; viene, sin embargo asimismo especificado por el estado de los intereses de los individuos singulares, que en la sociedad burguesa remiten unos a otros y tendencialmente se contraponen entre sí, a pesar de toda la uniformidad; de la irracionalidad socialmente reproducida a viva fuerza en los individuos más vale guardar silencio. Únicamente la unidad del principio de una sociedad individualista lleva los dispersos intereses de los individuos a la fórmula unitaria de su «opinión». La plática, hoy tan extendida, sobre el átomo social hace justicia, sin duda, a la impotencia del singular frente al total, pero sigue siendo meramente metafórica en relación con el concepto científico-natural de átomo. Ni siquiera ante la pantalla de la TV puede ser sostenida en serio la igualdad de las unidades sociales mínimas, es decir, la igualdad de los individuos, de manera tan estricta como en lo concerniente a la materia físico-química. La investigación social empírica procede, sin embargo, como si se tomara al pie de la letra la idea de átomo social. El hecho de que pueda ir saliendo así del paso no deja de decirnos algo crítico sobre la propia sociedad. La legalidad general, que descualifica los elementos estadísticos, certifica que lo general y lo particular no están conciliados, que en la sociedad individualista el individuo está ciegamente sometido a lo general, ello mismo descualificado. A esto se aludía en otro tiempo al hablar de la «máscara de carácter social»; el empirismo contemporáneo lo ha olvidado por completo. La comunidad de reacción social no es, en lo esencial, sino la de la opresión social. En realidad, a la investigación social empírica sólo le ha sido posible pasar tan soberanamente por encima y más allá de la individuación en su concepción del campo plural porque ésta, hasta hoy mismo, no ha pasado de ser ideológica, porque los hombres aún no son nadie. En una sociedad liberada la estadística sería positivamente lo que ahora es negativamente: una ciencia de la administración, pero, realmente, de la administración de las cosas, es decir, de los bienes de consumo y no de los hombres. A pesar de su base fatal en la estructura social, la investigación social empírica debería ser capaz de autocrítica, en la medida en que las generalizaciones a las que accede no son imputables sin más a la cosa, al mundo standardizado, sino, asimismo, al método, que ya en virtud de la generalidad de las preguntas dirigidas a los singulares o de su selección restringida —la «cafetería»— manipula de tal modo por anti-

cipado aquello sobre lo que pregunta, como las opiniones que se pretende averiguar, por ejemplo, que lo convierte en átomo.

5

La consciencia de la falta de homogeneidad de la sociología como agregado científico y, por lo tanto, de la divergencia categorial, no meramente gradual ni salvable a voluntad, de disciplinas como la teoría de la sociedad, el análisis de relaciones e instituciones sociales objetivas, y la investigación social en sentido estricto, de orientación subjetiva, no implica en modo alguno que todas estas disciplinas deban ser mantenidas en su estéril separación. Bien es verdad que no hay que respetar el requisito formal de la unidad de una ciencia que ostenta en sí misma las marcas de una división arbitraria del trabajo y que no puede dárselas de tener a la vista aquellas famosas totalidades cuya existencia social no deja de ser problemática. El objetivo, la meta del conocimiento, exige, no obstante, en razón del contenido, la vinculación crítica de los métodos sociológicos que no dejan de remitir unos a otros. En lo tocante al entramado específico de la formación social de teorías con los intereses sociales particulares es saludable un correctivo como el que ofrece los métodos de *research*, por mucho que éstos a su vez, y de acuerdo con su estructura «administrativa», vengan vinculados a situaciones de intereses particulares. Innumerables tesis vigorosas de teorías sociales —nos limitaremos a citar, como prueba, la de Max Scheler sobre las formas de consciencia típicas de la clase inferior[6] pueden ser sometidas a contraste y refutadas mediante inquisiciones rigurosas. La *Social Research*, por el contrario, se ve incitada a la confrontación con la teoría y al conocimiento de formaciones sociales objetivas si no quiere caer en la irrelevancia o condescender con consignas apologéticas, como las hoy tan populares de la familia. La *Social Research* aislada es reducida a la falsedad tan pronto como se propone barrer la totalidad como prejuicio cripto-metafísico, porque se escapa por principio a sus métodos. De ocurrir así, la ciencia se ve conjurada al mero fenómeno. Al ser convertida en tabú la pregunta por la esencia, como mera ilusión, como algo que no cabe

6. Cfr. *Ideologie und Handeln* ("Ideología y acción"), en: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Sociologica II. Redn und Vorträge, Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, tomo 10, 2.ª edic., Frankfurt 1967, págs. 41 y ss. (Hay traducción castellana de esta obra, por Víctor Sánchez de Zavala: Max Horkheimer y Th. W. Adorno, "Sociologica", Taurus Ediciones, Madrid 1966).

resolver con el método, las conexiones esenciales —aquello que realmente toca a la sociedad— quedan excluidas *a priori* del conocimiento. Es ocioso preguntar si estas conexiones fundamentales son «reales» o meras formaciones conceptuales. Quienquiera que adjudique lo conceptual a la realidad social no tiene por qué temer forzosamente el reproche de idealismo. Y no nos referimos tanto a la conceptualidad constitutiva del sujeto cognoscente cuanto a la que impera en la cosa misma: hasta en su doctrina de la mediación conceptual de todo ente tenía puesta la mirada Hegel en algo real decisivo. La ley que domina el curso de la fatalidad humana es la del cambio. Ley que, a su vez, no es mera inmediatez, sino conceptual: el acto del cambio implica la reducción de los bienes que hay que intercambiar a algo que les es equivalente, algo en modo alguno material —por mantenernos dentro de la manera habitual de hablar—. Esta conceptualidad mediadora sin embargo, no es a su vez, ninguna formulación general de expectativas medias, no es ningún efecto accesorio y abreviador de la ciencia, llamado a establecer un orden, sino que la sociedad *tel quel* está bajo su obediencia, en tanto que proporciona el modelo objetivamente válido e independiente —tanto de la consciencia de los hombres individualmente sometidos a ella como de la de los investigadores— de lo socialmente esencial que va ocurriendo. Frente a la realidad corporal y a todos los sólidos datos cabe llamar apariencia a este ser conceptual, porque en el cambio de equivalentes se procede con cosas adecuadas y, sin embargo de manera extraña; y, de todos modos, no se trata de apariencia alguna en que la ciencia organizadora sublimaría la realidad, sino que es inmanente a ésta. Tampoco al hablar de la irrealidad de las leyes sociales se tiene razón sino críticamente, es decir, atendiendo al carácter fetichizado de la mercancía. El valor de cambio, que frente al valor de uso no pasa de ser algo meramente pensado, domina sobre la necesidad humana y en lugar de ella; la apariencia domina sobre la realidad. En este sentido, la sociedad es ofrecida hoy como ayer al mito y a su ilustración. Al mismo tiempo, sin embargo, aquella apariencia es lo más real de todo, la fórmula con la que se ha embrujado al mundo. Su crítica no tiene nada que ver con la positivista de la ciencia, según la cual la esencia objetiva del cambio no ha de valer como real, a pesar de que su validez es confirmada sin tregua por la realidad misma. Al afirmar el empirismo sociológico que la ley no es nada con lo que quepa dar realmente, está mencionando involuntariamente algo de la apariencia social de la cosa, a la que reduce —equivocadamente— al método. El supuesto anti-idealismo de la reflexión científica viene a favorecer precisamente la subsis-

tencia de la ideología. Ésta no debe resultar accesible a la ciencia, en la medida en que no es ningún hecho; entre tanto, sin embargo, nada tiene más poder que la mediación conceptual, que presenta engañosamente a los hombres lo-que-es-para-otro como si fuera un-en-sí, impidiéndoles así hacerse conscientes de las condiciones bajo las que viven. Tan pronto como la sociología se niega a este conocimiento y se limita a registrar y ordenar lo que llama hechos, confundiendo las reglas destiladas a partir de éstos con la ley de acuerdo con la cual discurren, está solicitando su justificación, aunque no llegue siquiera a sospecharlo. En las ciencias sociales no cabe progresar del sector al todo del mismo modo que en las ciencias de la naturaleza, porque hay algo conceptual, de alcance lógico, totalmente distinto de las peculiaridades de cualesquiera elementos aislados, que constituye aquel todo y que, al mismo tiempo, y precisamente por su esencia conceptual mediada, no tiene nada en común con «totalidades» o figuras, que por necesidad son representadas siempre como inmediatas; la sociedad se asemeja más al sistema que al organismo. Y la investigación empírica, falta de teoría, que procede con la ayuda de meras hipótesis, se ofusca frente a la sociedad como sistema, que constituye, en realidad, su verdadero objeto, precisamente porque éste no coincide con la suma de todos los sectores, no los subsume, ni siquiera a la manera de un mapa geográfico, que se compone de su coordinación y copresencia, de «gentes y países». No hay atlas social alguno que represente la sociedad en sentido literal. En la medida en que ésta no acaba en la vida inmediata de sus miembros y en los hechos subjetivos y objetivos relacionados con ella, toda investigación que se agota en averiguar tal inmediatez, pisa un terreno falso. Con todo el carácter cosificado del método y precisamente en virtud del mismo, el ídolo de lo simplemente constatable, da lugar a un simulacro de lo vivo, algo en cierto modo vecino de cara a cara, cuya liquidación no sería la última de las tareas propias del conocimiento sociológico, si no no hubiera sido liquidado hace ya largo tiempo. Hoy, sin embargo, se encuentra ante una auténtica represión. De ello son a un tiempo culpables la metafísica transfiguradora del ser-así *(Dasein)* y la obcecada descripción de lo que es el caso. Por lo demás, la praxis de la sociología empírica no corresponde —en gran medida— ni siquiera a su propia aquiescencia a la necesidad de hipótesis. Concediendo de mala gana que éstas son necesarias, se las acoge con desconfianza, ya que podrían convertirse en «bias», en detrimento de la investigación imparcial[7]. A ello

7. Cfr., por ejemplo, René König, *Beobachtung und Experiment in der So-*

subyace una «teoría residual de la verdad»; la idea de que la verdad es lo que resta una vez retirados los presuntos aditamentos meramente subjetivos, una especie de coste de producción. Las ciencias sociales no han asimilado todavía el conocimiento, familiar a la psicología desde Georg Simmel y Freud, de que la precisión de la experiencia de objetos —objetos que, a su vez, y al igual que la sociedad, están de modo esencial subjetivamente mediados— asciende, en lugar de decaer, paralelamente a la escala de participación subjetiva del sujeto cognoscente. Una vez licenciada la propia razón humana, el propio sentido común, en favor del gesto responsable del investigador, se busca la salvación en el procedimiento más desprovisto de hipótesis imaginable. La investigación social empírica debería liberarse radicalmente de la superstición de que toda investigación ha de empezar como una *tabula rasa* en la que han de ser incrustados los datos —datos que se encuentran sin el menor supuesto previo—. Al liberarse de tal superstición habría de recordar asimismo esa serie de controversias epistemológicas hace mucho tiempo falladas, que la consciencia de poco aliento olvida con excesiva facilidad invocando las apremiantes exigencias del trabajo en curso. A la ciencia escéptica no deja de convenirle cierto escepticismo frente a sus propios ideales ascéticos. La frase de que un investigador necesita un diez por ciento de inspiración y un noventa por ciento de transpiración, que tan a gusto vemos citada siempre, es subalterna y apunta a una prohibición de pensar. Durante mucho tiempo el abnegado trabajo del sabio ha consistido en renunciar, a cambio de una exigua remuneración, a pensamientos que de todos modos no tenía. Hoy que el jefe burocrático —mucho mejor pagado— sucede al sabio, no solamente se celebra la falta de espíritu como una virtud propia de quien sin vanidad y perfectamente adaptado se incorpora al *team*, sino que, por añadidura, se institucionaliza implantando métodos de investigación que apenas reconocen la espontaneidad de las personas singulares de otro modo que como coeficientes de rozamiento. La propia antítesis de inspiración grandiosa y honrado y modesto trabajo de investigación es en sí, de todos modos, subalterna. Los pensamientos no llegan volando, sino que cristalizan, incluso en el caso de que surjan súbitamente, en duraderos procesos subterráneos. Lo súbito de aquello que los técnicos de *research* llaman despectivamente intuición, marca la irrupción de la experiencia viva a través de la costra endurecida de la *communis*

---

zialforschung ("Observación y experimento en la investigación social"), en: *Praktische Sozialforschung*, Köln 1956, pág. 27, II.

opinio; es el largo aliento de la oposición a ésta, en modo alguno el privilegio de un instante de gracia, lo que permite al pensamiento no reglamentado ese contacto con la esencia. A su vez, la diligencia científica también es siempre trabajo y esfuerzo del concepto, lo opuesto a ese proceder mecánico, obstinado y no consciente de sí mismo, al que se la equipara. La ciencia no es sino un descubrir la verdad y la falsedad de aquello que el fenómeno observado quiere ser por sí mismo; no hay conocimiento que en virtud del discernimiento, inherente a él, entre lo verdadero y lo falso no sea, al mismo tiempo, crítico. Sólo una sociología capaz de poner en movimiento las antítesis petrificadas de su organización, accedería a sí misma.

6

La diferencia categorial de estas disciplinas queda confirmada por el hecho de que hasta la fecha no haya podido conseguir a pesar de no pocos intentos aislados, la vinculación —que es de lo que propiamente se trata— de las investigaciones empíricas a problemas de importancia teórica central. En lo tocante a la investigación social empírica, el requisito más modesto y al mismo tiempo más plausible, en el sentido de la crítica inmanente y, en consecuencia, de acuerdo con las reglas del juego de la «objetividad», sería el de confrontar todas las posiciones dirigidas a la consciencia subjetiva y a la inconsciencia de los hombres y de los grupos humanos con las realidades objetivas de su existencia. Lo que al ámbito de la investigación social le parece meramente accidental, mero *background study,* constituye en cualquier caso la condición de la posibilidad de que acceda a lo esencial. En dichas realidades subrayaría inevitablemente, por de pronto, todo lo relacionado con las opiniones, sentimientos y comportamientos subjetivos de las personas estudiadas, aun cuando precisamente estas relaciones estuvieran tan distendidas que semejante confrontación no pudiera, en absoluto, darse por satisfecha con el conocimiento de instituciones aisladas, teniendo, por el contrario, que recurrir de nuevo a la estructura de la sociedad: la dificultad categorial no se soslaya comparando determinadas opiniones y determinadas condiciones. Aun a pesar de tan gran reserva, los resultados de la investigación de opiniones alcanzan un valor diferente tan pronto como pueden ser confrontados y medidos de acuerdo con la constitución real de aquello sobre lo que versan las opiniones. Las diferencias de objetividad social y de consciencia de ésta, una consciencia de

un modo u otro difundida de manera general, surgidas en dicho contexto, marcan un punto de irrupción de la investigación social empírica en el conocimiento de la sociedad: en el de las ideologías, su génesis y su función. Dicho conocimiento constituiría, sin duda, el verdadero objetivo, aunque no el único, de la investigación social empírica. Aisladamente considerado, sin embargo, no tiene el peso de un conocimiento sociológico: las leyes del mercado, en cuyo sistema se mantiene sin mayor reflexión, son todavía una fachada. Aún en el caso de que, por ejemplo, una encuesta proporcionase una evidencia estadísticamente abrumadora de que los propios trabajadores no se tienen por tales y niegan en redondo la existencia de algo así como el proletariado, no habría llevado a cabo prueba alguna de la no existencia de éste. Antes bien deberían ser comparados estos datos subjetivos con otros objetivos, como el proceso de producción, su disposición o no disposición de los medios de producción, su poder social o su impotencia. De este modo conservarían, desde luego, su significado los datos empíricos obtenidos acerca de los sujetos. No cabría preguntar simplemente, en el sentido de la teoría de las ideologías, cómo habían llegado a cristalizar semejantes contenidos de consciencia, sino, asimismo, si con su existencia no se había transformado algo esencial en la objetividad social. Únicamente un dogma demencial podría descuidar en ella la naturaleza y autoconsciencia de los hombres, cualquiera que fuera el modo de su producción y reproducción. Bien como elemento de afirmación de lo existente, bien como potencial de otra cosa, es también un momento de la totalidad social. No únicamente la teoría, sino también su ausencia, se convierten en poderío tan pronto como acceden a las masas. La investigación social empírica es correctiva no sólo en la medida en que impide construcciones ciegas desde arriba, sino también en lo concerniente a la relación entre el fenómeno y la esencia. Si la teoría de la sociedad tiene que relativizar críticamente el valor cognoscitivo del fenómeno, no menos ha de preservar la investigación empírica al concepto de ley esencial de toda mitologización del mismo. El fenómeno o apariencia es siempre apariencia de una esencia, no mero fenómeno o apariencia. Sus transformaciones no son indiferentes a la esencia. Si de hecho nadie supiera ya qué es un trabajador, ello afectaría a la composición interna del concepto de tal, aun en el caso de que su definición objetiva —basada en la separación respecto de los medios de producción— todavía continuara cumpliéndose.

7

La investigación social empírica no puede evadirse del hecho de que todos los estados de cosas que investiga, las condiciones subjetivas no menos que las objetivas, están mediados por la sociedad. Lo dado, los hechos a que en virtud de sus métodos accede y sobre los que incide como algo último no son en sí nada último, sino algo condicionado. De ahí que no deba confundir su fundamento cognoscitivo —el estado de los hechos, por el que se afana su método— con el fundamento real, con un ser-en-sí de los hechos, con su inmediatez, en fin, con su carácter fundamental. Contra semejante confusión únicamente puede defenderse en la medida en que sea capaz de disolver la inmediatez misma de los datos gracias al perfeccionamiento de los métodos. De ahí la importancia central de los análisis de motivaciones, por mucho que éstos no puedan salir del círculo encantado de las reacciones subjetivas. Apenas pueden apoyarse en preguntas directas; las correlaciones señalan conexiones funcionales, pero no ilustran sobre dependencias causales. De ahí que la gran posibilidad de la investigación social empírica radique, de manera esencial, en la evolución de los métodos indirectos, con el fin de ir más allá de la mera constatación y elaboración de hechos de fachada. El problema cognoscitivo de su evolución autocrítica sigue siendo el de que los datos averiguados no reflejan fielmente las relaciones sociales subyacentes, sino que, al mismo tiempo, componen el velo con que aquéllas, de manera necesaria, desde luego, se embozan. A los resultados de eso que no en vano recibe el nombre de «investigación de opiniones» cabe, en consecuencia, aplicar la formulación de Hegel, a partir de la filosofía del derecho, de opinión pública en cuanto a tal: merece tanto que se la aprecie como que se la menosprecie [8]. Que se la aprecie porque también las ideologías, la consciencia necesariamente falsa, son un trozo de realidad social, que deben conocer quienes desean conocer ésta. Que se la menosprecie: que se critique su pretensión de verdad. La investigación social empírica se convierte ella misma en ideología tan pronto como absolutiza la opinión pública. A ello conduce su concepto irreflexivamente nominalista de la verdad, que desliza la *volonté de tous* como verdad sin más, porque no hay manera de averiguar si existe otra. Esta tendencia se encuentra extraordinariamente subrayada, sobre todo,

8. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ("Líneas básicas de la filosofía del derecho"), ed. Lasson, Leipzig 1921, § 318, pág. 257.

en la investigación social empírica americana. Pero a ella no se debería oponer dogmáticamente la mera aseveración de una *volonté général* como verdad en sí, en forma, por ejemplo, de «valores» postulados. Semejante procedimiento adolecería de igual arbitrariedad que la instauración de la opinión extendida como lo objetivamente válido: desde Robespierre, la implantación por decreto de la *volonté général* todavía ha causado mayores males en la historia, si cabe, que la aconceptual aceptación de la *volonté de tous*. Únicamente permite salirse de tan funesta alternativa el análisis inmanente, el de la consonancia o disonancia de la opinión en sí y de su relación con la cosa, y no la abstracta antítesis de algo objetivamente válido a tenor de la opinión. No se trata de rechazar la opinión con orgullo platónico, sino de derivar su falsedad de su verdad: de la relación social sustentadora se deriva, en última instancia, su propia no-verdad. Por otra parte, sin embargo, la opinión media no representa ningún valor veritativo aproximado, sino la apariencia social media. En ésta participa lo que a la investigación social no reflexiva se le antoja su *ens realissimum*, los cuestionados mismos, los sujetos. Su propia constitución, su ser-sujetos, depende de la objetividad, de los mecanismos a los que obedecen y que dan lugar a su concepto. Concepto que sólo cabe determinar haciéndose consciente, en los hechos mismos, de la tendencia que conduce más allá de ellos. Ésta es la función de la filosofía en la investigación social empírica. Si se falta a ella o se la reprime, se reproducen sin más, los hechos, en cuyo caso tal reproducción no viene a ser otra cosa que el falseamiento de los hechos en ideología.

KARL R. POPPER

LA LÓGICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Ponencia

En mi ponencia sobre la lógica de las ciencias sociales me propongo partir de dos tesis que expresan la contradicción existente entre nuestro saber y nuestra ignorancia.

Primera tesis: Sabemos gran cantidad de cosas —y no sólo detalles de dudoso interés intelectual, sino sobre todo cosas de las que no cabe subrayar únicamente su gran importancia práctica sino asimismo el profundo conocimiento teorético y la asombrosa comprensión del mundo que nos procuran.

Segunda tesis: Nuestra ignorancia es ilimitada y decepcionante. Es precisamente el gigantesco progreso de las ciencias de la naturaleza (al que alude mi primera tesis) el que nos pone una y otra vez frente a nuestra ignorancia, a nuestra ignorancia en el propio campo de las ciencias de la naturaleza. La idea socrática de la ignorancia adquiere de este modo un carácter de todo punto diferente. A cada paso que avanzamos y a cada problema que solucionamos no solamente se nos descubren nuevos problemas pendientes de solución, sino que se nos impone la evidencia de que incluso allí donde creíamos estar sobre suelo firme y seguro todo es, en realidad, inseguro y vacilante.

Mis dos tesis sobre el conocimiento y la ignorancia sólo aparentemente están en contradicción, por supuesto. La aparente contradicción se debe, sobre todo, al hecho de que en la primera a los términos «sabiduría» o «conocimiento» les corresponde un significado totalmente diferente al que ostentan en la segunda. De todos modos, ambos significados son importantes y también son

importantes ambas tesis; tanto que voy a formularlo en la siguiente tesis número tres.

Tercera tesis: Una tarea fundamentalmente importante e incluso una piedra de toque decisiva de toda teoría del conocimiento es que haga justicia a nuestras dos primeras tesis e ilumine la relación existente entre nuestro conocimiento asombroso y en constante crecimiento y nuestra convicción —asimismo creciente— de que, en realidad, no sabemos nada.

Si se medita un poco, parece casi por completo evidente que la lógica del conocimiento haya de hundir sus raíces en la tensión entre el conocimiento y la ignorancia. En mi cuarta tesis formulo una importante consecuencia de esta convicción. De todos modos, antes de exponer dicha tesis deseo disculparme brevemente por las muchas que irán viniendo. Mi disculpa radica en la sugerencia que se me hizo de exponer sintéticamente mi ponencia en forma de tesis (con el fin de facilitar al coponente la tarea de aguzar al máximo sus antítesis críticas). Debo decir, no obstante, que dicha sugerencia me pareció muy útil, aunque la forma en cuestión pueda provocar cierta impresión de dogmatismo. Mi cuarta tesis es, pues, la siguiente.

Cuarta tesis: En la medida en que quepa en absoluto hablar de que la ciencia o el conocimiento comienzan en algún punto tiene validez lo siguiente: el conocimiento no comienza con percepciones u observación o con la recopilación de datos o de hechos, sino con *problemas.* No hay conocimiento sin problemas —pero tampoco hay ningún problema sin conocimiento. Es decir, que éste comienza con la tensión entre saber y no saber, entre conocimiento e ignorancia: ningún problema sin conocimiento— ningún problema sin ignorancia. Porque todo problema surge del descubrimiento de que algo no está en orden en nuestro presunto saber; o, lógicamente considerado, en el descubrimiento de una contradicción interna entre nuestro supuesto conocimiento y los hechos; o expresado quizá más adecuadamente, en el descubrimiento de una posible contradicción entre nuestro supuesto conocimiento y los supuestos hechos.

Frente a mis tres primeras tesis, que por su carácter abstracto pueden dar quizá la impresión de estar un tanto alejadas de mi tema, es decir, de la lógica de las ciencias sociales, de la cuarta es mi intención afirmar que precisamente con ella llegamos al centro mismo de nuestro tema. Lo cual puede ser formulado como sigue en mi tesis número cinco.

Quinta tesis: Al igual que todas las otras ciencias, también las ciencias sociales se ven acompañadas por el éxito o por el fracaso, son interesantes o triviales, fructíferas o infructíferas, y están en idéntica relación con la importancia o el interés de los problemas que entran en juego; y, por supuesto, también en idéntica relación respecto de la honradez, linearidad y sencillez con que estos problemas sean atacados. Problemas que en modo alguno tienen por qué ser siempre de naturaleza teorética. Serios problemas prácticos, como el de la pobreza, el del analfabetismo, el de la opresión política y la inseguridad jurídicas, han constituido importantes puntos de partida de la investigación científico-social. Pero estos problemas prácticos incitan a meditar, a teorizar, dando paso así a problemas teoréticos. En todos los casos, sin excepción, son el carácter y la cualidad de los problemas —juntamente, desde luego, con la audacia y singularidad de la solución propuesta— lo que determina el valor o falta de valor del rendimiento científico.

De manera, pues, que el punto de partida es siempre el problema; y la observación únicamente se convierte en una especie de punto de partida cuando desvela un problema; o, con otras palabras, cuando nos sorprende, cuando nos muestra que hay algo en nuestro conocimiento —en nuestras expectativas, en nuestras teorías— que no está del todo en orden. Las observaciones sólo conducen, pues, a problemas, en la medida en que contradicen algunas de nuestras expectativas conscientes o inconscientes. Y lo que en tal caso se convierte en punto de partida del trabajo científico no es tanto la observación en sí cuanto la observación en su significado peculiar — es decir, la observación generadora de problemas.

Con ello accedo al punto en que me es posible formular mi *tesis principal* como tesis número seis. La cual consiste en lo siguiente:

Sexta tesis (tesis principal):

a) El método de las ciencias sociales, al igual que el de las ciencias de la naturaleza, radica en ensayar posibles soluciones para sus problemas —es decir, para esos problemas en los que hunden sus raíces—.

Se proponen y critican soluciones. En el caso de que un ensayo de solución no resulte accesible a la crítica objetiva, es preciso excluirlo por no científico, aunque acaso sólo provisionalmente.

b) Si es accesible a una crítica objetiva, intentamos refutarlo; porque toda crítica consiste en intentos de refutación.

c) Si un ensayo de solución es refutado por nuestra crítica, buscamos otro.

d) Si resiste la critica, lo aceptamos provisionalmente; y, desde luego, lo aceptamos principalmente como digno de seguir siendo discutido y criticado.

e) El método de la ciencia es, pues, el de la tentativa de solución, el del ensayo (o idea) de solución sometido al más estricto control crítico. No es sino una prolongación crítica del método del ensayo y del error («trial and error»).

f) La llamada objetividad de la ciencia radica en la objetividad del método crítico; lo cual quiere decir, sobre todo, que no hay teoría que esté liberada de la crítica, y que los medios lógicos de los que se sirve la crítica —la categoría de la contradicción lógica— son objetivos.

La idea básica que subyace en mi tesis principal también podría ser quizá sintetizada como sigue:

Séptima tesis: La tensión entre el conocimiento y la ignorancia lleva al problema y a los ensayos de solución. Pero no es superada jamás, dado que no puede menos de verse claramente que nuestro conocimiento no consiste sino en tentativas, en propuestas provisionales de solución, hasta el punto de conllevar de manera fundamental la posibilidad de evidenciarse como erróneo y, en consecuencia, como una auténtica ignorancia. De ahí que la única forma de justificación de nuestro conocimiento no sea, a su vez, sino igualmente provisional: radica en la crítica, o más exactamente, en que nuestros ensayos de solución parezcan haber resistido *hasta la fecha* incluso nuestra crítica más acerada.

No hay justificación positiva alguna que vaya más lejos de esto. Nuestros ensayos de solución, sobre todo, no pueden revelarse como probables (en el sentido del cálculo de probabilidades).

Este punto de vista podría recibir quizá el calificativo de *criticista.*

Con el fin de iluminar un tanto el contenido de esta tesis principal mía y su importancia para la sociología, no deja de ser útil una confrontación de la misma con ciertas otras tesis de una metodología muy extendida y a menudo absorbida de manera plenamente inconsciente.

Tenemos, por ejemplo, el erróneo y equivocado naturalismo o cientificismo metodológico, que exige que las ciencias sociales aprendan por fin de las ciencias de la naturaleza lo que es método científico. Este equivocado naturalismo impone exigencias como éstas: comienza con observaciones y mediciones, es decir, con son-

deos estadísticos, por ejemplo, y avanza inductivamente a posibles generalizaciones y a la formación de teorías. De este modo te aproximarás al ideal de objetividad científica en la medida, al menos, en que ello es posible en las ciencias sociales. Al mismo tiempo, sin embargo, debes ser perfectamente consciente de que en las ciencias sociales la objetividad es mucho más difícil de alcanzar (si es que es en absoluto, alcanzable) de lo que lo es en las ciencias de la naturaleza; porque la objetividad equivale a neutralidad valorativa *, y sólo en casos muy extremos logra el científico social emanciparse de las valoraciones de su propia capa social accediendo a cierta objetividad y asepsia en lo tocante a los valores.

En mi opinión, todas y cada una de las frases que acabo de poner en boca de dicho erróneo naturalismo son radicalmente falsas y descansan en una equivocada comprensión del método científico-natural, es más, en un mito — el mito demasiado extendido, por desgracia, e influyente del carácter inductivo del método de las ciencias de la naturaleza y del carácter de la objetividad científico-natural. En lo que sigue me propongo dedicar una pequeña parte del valioso tiempo del que dispongo a elaborar una crítica de dicho erróneo naturalismo.

Aunque no cabe duda de que buena parte de los científicos sociales se opondría a una y otra de las diversas tesis de este erróneo naturalismo, resulta también innegable que dicho naturalismo disfruta en las ciencias sociales —fuera de la economía política— de una auténtica supremacía, por lo menos en los países anglosajones. Me propongo formular los síntomas de esta victoria en mi tesis número ocho.

Octava tesis: En tanto que antes de la Segunda Guerra Mundial la idea de la sociología aún era la de una ciencia social teorética general —comparable quizá a la física teorética— y la idea de la antropología social era la de una sociología aplicada a sociedades muy especiales, es decir, a sociedades primitivas, esta relación se ha invertido actualmente de la manera más asombrosa. La antropología social o etnología se ha convertido en una ciencia social general; y parece que la sociología se encuentra en vías de irse convirtiendo cada vez más en una rama de la antropología social, en una antropología social aplicada a una forma muy especial de la sociedad — en una antropología, en fin, de las formas de sociedad

* Traducimos *Wertfreiheit*, la célebre expresión weberiana cuya traducción literal sería "libertad de valores", por "neutralidad valorativa" o, también, por "desvinculación axiológica". (N. del T.)

altamente industrializadas de Occidente. Para repetirlo de manera más breve: la relación entre la sociología y la antropología se ha invertido por completo. La antropología social ha avanzado hasta convertirse en una ciencia especial aplicada a una ciencia básica y el antropólogo ha pasado a convertirse de en un modesto y algo miope *fieldworker* en un teórico social de vastas miras y hondo aliento, así como en un psicólogo social profundo. El viejo sociólogo teórico debe darse, de todos modos, por satisfecho con encontrar su actual acomodo como *fieldworker* y especialista: observando y describiendo los totems y tabús de los naturales de raza blanca de los países de la Europa Occidental y de los Estados Unidos.

De todos modos, no hay porqué tomarse demasiado en serio esta mutación en el destino de los científicos sociales; sobre todo porque no hay cosa-en-sí que sea una especialidad científica. Todo lo cual formulado como tesis, da lugar a la tesis número nueve.

Novena tesis: Una especialidad científica —tal y como se la llama— no es sino un conglomerado delimitado y construido de problemas y ensayos de solución. Lo realmente existente, no obstante, son los problemas y las tradiciones científicas.

A pesar de esta novena tesis, la citada transformación de las relaciones entre sociología y antropología es extremadamente interesante; y no en virtud de las especialidades o de sus nombres, sino por constituir buena muestra del triunfo del método pseudocientíficonatural. Así llego a mi tesis número diez.

Décima tesis: El triunfo de la antropología es el triunfo de un método pretendidamente basado en la observación, pretendidamente descriptivo, supuestamente más objetivo y, en consecuencia, aparentemente científico-natural. Pero se trata de una victoria pírrica: un triunfo más de este tipo, y estamos perdidos —es decir, lo están la antropología y la sociología.

Reconozco abiertamente que mi décima tesis está concebida en términos quizá excesivamente rigurosos. No pretendo en modo alguno negar que debemos a la antropología social el descubrimiento de cosas interesantes e importantes, ni que es una de las ciencias sociales a las que mayor éxito ha acompañado. Reconozco asimismo de buen grado que para los europeos no deja de ser altamente interesante y atractiva la posibilidad de observarnos y examinarnos a nosotros mismos a través del prisma del antropólogo social. Ahora bien, aunque este prisma es quizá más coloreado que otros, no por ello es más objetivo. El antropólogo no es ese observador

de Marte que cree ser y cuyo papel social intenta representar no raramente ni a disgusto; tampoco hay ningún motivo para suponer que un habitante de Marte nos vería más «objetivamente» de lo que por ejemplo nos vemos a nosotros mismos.

Quiero aludir, en este contexto, a una historia que puede parecer, sin duda, extrema, pero que en modo alguno constituye algo aislado o excepcional. Es una historia verdadera, pero lo que en este contexto actual importa no es precisamente eso. En el caso de que les parezca en exceso improbable les ruego que la acepten como una libre invención, como una ilustración fabulada que con la ayuda de crasas exageraciones no pretende sino iluminar un punto importante.

Hace unos cuantos años tuve la ocasión de participar en un Congreso de cuatro días de duración, organizado por un teólogo y en el que participaban filósofos, biólogos, antropólogos, y físicos — uno o dos representantes de cada especialidad; en total éramos unos ocho participantes. Como tema: «Ciencia y Humanismo». Superadas algunas dificultades iniciales y, sobre todo, eliminado un intento de impresionarnos a fuerza de profundidades sublimes, se consiguió, a los tres días del congreso y gracias a los esfuerzos conjuntos de cuatro o cinco de los participantes, elevar la discusión a un nivel de altura realmente desusada. Nuestro congreso había accedido así —o al menos tal me lo parecía a mí— a ese estadio en el que todos teníamos la sensación satisfactoria de aprender algo unos de otros. En todo caso, estábamos metidos de lleno en materia cuando el antropólogo social allí presente tomó la palabra.

«Quizá les haya parecido extraño», vino a decir poco más o menos, «que hasta este momento no haya pronunciado palabra en el congreso en curso. Ello se debe a mi condición de observador. Como antropólogo he venido a este congreso no tanto para participar en su conducta verbal, como para observarla. Cosa que efectivamente, he hecho. Al hacerlo no me ha sido posible seguir siempre sus discusiones objetivas; pero quien como yo ha estudiado docenas de grupos de discusión sabe que al qué, es decir, a la cosa, no le corresponde demasiada importancia. Nosotros, los antropólogos», decía casi literalmente el citado congresista, «aprendemos a observar semejantes fenómenos sociales desde fuera y desde un ángulo de visión mucho más objetivo. Lo que nos interesa es el cómo; es, por ejemplo, el modo como éste o aquél intentan dominar el grupo y cómo sus intentos son rechazados por otro, bien solo, bien con ayuda de una coalición de fuerzas; cómo al cabo de diversos intentos de este tipo se forma un orden jerár-

quico de rango y, con él, un equilibrio de grupos y un ritual en la actividad verbal de los grupos. Cosas todas éstas que son siempre muy similares, por diferentes que parezcan los planteamientos de los problemas elegidos como tema de discusión.»

Escuchamos a nuestro antropológico visitante de Marte hasta el final, y acto seguido le pregunté dos cosas: primero, si tenía alguna observación que hacer a nuestras conclusiones objetivas y, segundo, si no creía en la existencia de algo así como razones o argumentos objetivos susceptibles de ser verdaderos o falsos. Contestó que se había visto demasiado obligado a concentrarse en la observación de nuestro comportamiento grupal como para poder seguir con detalle el curso de nuestras discusiones objetivas. Por otra parte, de haber hecho esto último hubiera peligrado su objetividad, ya que no habría podido menos de verse envuelto en nuestras discusiones, dejándose al final llevar por ellas, hasta el punto de convertirse en uno de nosotros, lo que habría supuesto la anulación de su objetividad. Había aprendido, además, a no enjuiciar literalmente el comportamiento verbal, o a no tomárselo demasiado en serio en el plano literal (utilizaba una y otra vez expresiones como «verbal behaviour» y «verbalisation»). Lo que importa, nos dijo, es la función social y psicológica de este comportamiento verbal. Y añadió lo siguiente: «Si bien a ustedes, en su calidad de participantes en la discusión, lo que les impresiona son las razones y argumentos, a nosotros lo que nos importa es el hecho de la impresión mutua o la influencia que pueden entre ustedes ejercerse unos sobre otros, y, fundamentalmente, los síntomas de dicha influencia; nuestro interés se centra en conceptos como insistencia, vacilación, transigir y ceder. En lo tocante al contenido real de la discusión, sólo puedo decirles que no nos incumbe; lo que verdaderamente nos importa es el curso de la discusión, el papel que juega cada uno de ustedes en ella, el cambio dramático en cuanto a tal; el llamado argumento no es, desde luego, sino una forma de comportamiento verbal, y no más importante que otras. Es una mera ilusión subjetiva creer que es posible distinguir tajantemente entre argumentos y otras verbalizaciones susceptibles de ejercer una gran impresión; ni siquiera es tan fácil distinguir entre argumentos objetivamente válidos y objetivamente inválidos. A lo sumo cabe dividir los argumentos en grupos correspondientes a los que en determinados sectores y en determinadas épocas han sido *aceptados* como válidos o inválidos. El elemento temporal resulta igualmente visible en el hecho de que ciertos argumentos —o como tales llamados— que acepta un grupo de discusión como

el presente, pueden ser posteriormente atacados o dejados de lado por uno u otro de los participantes».

No voy a continuar describiendo aquel incidente. Por otra parte, en este círculo no sería necesario hacer demasiado hincapié en el hecho de que el origen, en el ámbito de la historia de las ideas, del talante un tanto extremo de mi amigo antropológico no sólo acusa la influencia del ideal de objetividad propio del behaviorismo, sino asimismo de ideas crecidas en suelo alemán. Me refiero al relativismo en general, al relativismo histórico que considera que la verdad objetiva no existe, que sólo existen verdades para tal o cual época histórica, y al relativismo sociológico que enseña que hay verdades o ciencias para éste o aquél grupo o clase, que hay, por ejemplo, una ciencia burguesa o una ciencia proletaria; pienso asimismo que la llamada sociología del conocimiento juega un papel importante en la prehistoria de los dogmas de mi antropológico amigo.

Aunque no deja, desde luego, de parecer innegable que mi antropológico amigo asumió en aquel congreso una postura realmente extrema, no por ello puede negarse que dicha postura, sobre todo si se la suaviza algo, es todo menos infrecuente y todo menos poco relevante.

Pero dicha posición es *absurda*. Como ya he sometido en otro lugar a crítica detallada el relativismo histórico y sociológico y la sociología del conocimiento, renuncio aquí a repetirme. Voy a referirme brevemente tan sólo a la ingenua y equivocada idea de la objetividad científica que subyace a todo ese estilo de pensamiento.

Undécima tesis: Es de todo punto erróneo conjeturar que la objetividad de la ciencia depende de la objetividad del científico. Y es de todo punto erróneo creer que el científico de la naturaleza es más objetivo que el científico social. El científico de la naturaleza es tan partidista como el resto de los hombres y, por regla general, es —si no pertenece al escaso número de los que constantemente producen ideas nuevas— en extremo unilateral y partidista en lo concerniente a sus propias ideas. Algunos de los más descollantes físicos contemporáneos han fundado incluso escuelas que oponen una fuerte resistencia a toda idea nueva.

Mi tesis también tiene, de todos modos, una cara positiva, y ésta es más importante. Constituye el contenido de mi tesis número doce.

Duodécima tesis: Lo que puede ser calificado de objetividad científica radica única y exclusivamente en la tradición crítica,

esa tradición que a pesar de todas las resistencias permite a menudo criticar un dogma dominante. Expresado de otra manera, la objetividad de la ciencia no es asunto individual de los diversos científicos, sino el asunto social de su crítica recíproca, de la amistosa-enemistosa división de trabajo de los científicos, de su trabajo en equipo y también de su trabajo por caminos diferentes e incluso opuestos entre sí. De ahí que dependa parcialmente de esa vasta serie de relaciones sociales y políticas que en cuanto a tal crítica la hacen posible.

Decimotercera tesis: La llamada sociología del saber, que cifra la objetividad en la conducta de los diversos científicos aisladamente considerados y explica la no objetividad en función de la posición social del científico, se ha equivocado totalmente en este punto decisivo —me refiero al hecho de la única y exclusiva fundamentación de la objetividad en la crítica—. Lo que la sociología del conocimiento ha pasado por alto no es otra cosa que la propia sociología del conocimiento; es decir, la teoría de la objetividad científica. Ésta sólo puede ser explicada a partir de categorías sociales como, por ejemplo, la de competencia (tanto entre los diversos científicos como entre las diversas escuelas), la de tradición (es decir, la tradición crítica), la de las instituciones sociales (como, por ejemplo, publicaciones en periódicos opuestos o en editoriales entre las que hay establecida una auténtica competencia, discusiones en congresos, etc.), la del poder estatal (me refiero a la tolerancia política de la libre discusión).

En realidad, pequeñeces como, por ejemplo, la de la posición social o ideológica del investigador acaban por eliminarse a sí mismas con el paso del tiempo, aunque a corto plazo jueguen siempre, como es obvio, su papel.

De manera similar a como hemos procedido con el problema de la objetividad podemos hacerlo también con el llamado problema de la neutralidad valorativa, solucionándolo con mayor libertad de la usual.

Decimocuarta tesis: En la discusión crítica distinguimos entre problemas como: 1) El problema de la verdad de una afirmación; el de su relevancia, de su interés y de su significado respecto de los problemas que en ese momento nos ocupan. 2) El problema de su relevancia, de su interés y de su significado en relación con diversos *problemas extracientíficos,* como, por ejemplo, el problema del bienestar humano o el de naturaleza muy distinta de la

defensa nacional, el de una política nacional agresiva, el del desarrollo industrial o el del enriquecimiento personal.

Es, por supuesto, imposible excluir tales intereses extracientíficos de la investigación científica; y no deja de ser menos imposible excluirlos tanto de la investigación científico-natural —de la física, por ejemplo—, como de la científico-social.

Lo que es posible e importante y confiere a la ciencia su carácter peculiar no es la exclusión, sino la diferenciación entre aquellos intereses que no pertenecen a la búsqueda de la verdad y el interés puramente científico por la verdad. Pero aunque constituye el valor científico rector, no por ello es el único: la relevancia, el interés y el significado de una afirmación en orden a una situación problemática puramente científica son asimismo valores científicos de primer rango e igual ocurre con valores como el de la riqueza de resultados, el de la fuerza explicativa, el de la sencillez y el de la exactitud.

Con otras palabras, hay valores positivos y negativos *puramente* científicos y hay valores positivos y negativos *extra*científicos. Y aunque no es posible mantener totalmente separado el trabajo científico de aplicaciones y valoraciones extracientíficas, combatir la confusión de esferas de valor y, sobre todo, excluir las valoraciones extracientíficas de *los problemas concernientes a la verdad* constituye una de las tareas de la crítica de la discusión científica.

Esto no puede, desde luego, llevarse a cabo de una vez para siempre por decreto, sino que es y seguirá siendo una de las tareas duraderas de la crítica científica recíproca. La pureza de la ciencia pura es un ideal, al que acaso quepa considerar inalcanzable, pero por el que la crítica lucha y ha de luchar ininterrumpidamente.

En la formulación de esta tesis he calificado de prácticamente imposible el intento de desterrar los valores extracientíficos del quehacer de la ciencia. Ocurre lo mismo que con la objetividad: no podemos privar al científico de su partidismo sin privarle también de su humanidad. De manera harto similar ocurre que tampoco podemos privarle de sus valoraciones o destruirlas sin destruirle como hombre *y como científico*. Nuestras motivaciones y nuestros ideales puramente científicos, como el ideal de la pura búsqueda de la verdad, hunden sus raíces más profundas en valoraciones extracientíficas y, en parte, religiosas. El científico objetivo y «libre de valores» no es el científico ideal. Sin pasión la cosa no marcha, ni siquiera en la ciencia pura. La expresión «*amor* a la verdad» no es una simple metáfora.

De manera, pues, que hay que ser conscientes no sólo de que no hay, en la práctica, científico alguno al que la objetividad y la neutralidad valorativa le resulten alcanzables, sino de que incluso la objetividad y la neutralidad valorativa constituyen en sí *valores.* Y como la neutralidad valorativa es en sí misma un valor, la exigencia de una total ausencia de valores, de una completa neutralidad valorativa viene a resultar paradójica. Esta objeción no es precisamente muy importante, pero sí importa observar, no obstante que la paradoja desaparece por sí misma con solo que en lugar de exigir neutralidad valorativa exijamos como una de las tareas más significativas de la crítica científica, la desvelación de las confusiones de esferas de valor y la separación de cuestiones concernientes a valores puramente científicos como la verdad, la relevancia, la sencillez, etc., de problemas extracientíficos.

Hasta este momento he intentado desarrollar la tesis de que el método de la ciencia radica en la elección de problemas y en la crítica de nuestros ensayos de solución, ensayos a los que considerar siempre como tentativas provisionales. Y he intentado asimismo mostrar, a la luz de dos problemas metodológicos harto discutidos de las ciencias sociales, que esta teoría de un método criticista (como acaso pueda llamarlo) lleva a resultados metodológicos no poco razonables. Pero aunque haya podido decir un par de palabras sobre teoría o lógica del conocimiento y aunque haya podido decir asimismo un par de palabras críticas sobre la metodología de las ciencias sociales, no he dicho, en realidad, sino bien poco de positivo sobre mi tema, la lógica de las ciencias sociales.

No quiero, de todos modos, perder el tiempo aduciendo motivos o justificaciones de por qué considero tan importante identificar desde un principio método científico y método crítico. En lugar de ello prefiero entrar directamente en algunos problemas y tesis puramente lógicos.

Decimoquinta tesis: La función más importante de la lógica puramente deductiva es la de constituir un órgano de la crítica.

Decimosexta tesis: La lógica deductiva es la teoría de la validez del razonamiento lógico o de la inferencia lógica. Una condición necesaria y decisiva para la validez de una inferencia lógica es la siguiente: si las premisas de un razonamiento válido son *verdaderas,* entonces la conclusión ha de ser asimismo *verdadera.*

Esto puede ser expresado también así: la lógica deductiva es la teoría de la transferencia de la verdad de las premisas a la conclusión.

Decimoséptima tesis: Podemos decir: si todas las premisas son verdaderas y la inferencia es verdadera, entonces la conclusión *ha de ser* asimismo verdadera; y, en consecuencia, si en una inferencia válida la conclusión es falsa, no es posible en tal caso que todas las premisas sean verdaderas.

Este resultado trivial, pero de una importancia decisiva, puede ser igualmente expresado así: la lógica deductiva no es tan sólo la teoría de *la transferencia de la verdad* de las premisas a la conclusión, sino asimismo e inversamente la teoría de *la retransferencia, de la falsedad* de la conclusión a por lo menos una de las premisas.

Decimoctava tesis: De este modo queda convertida la lógica deductiva en la teoría de la crítica racional. Porque toda crítica racional tiene la forma de un intento por nuestra parte de mostrar que de la tesis criticada se desprenden consecuencias inaceptables. Si de una determinada tesis alcanzamos a inferir consecuencias inaceptables, la tesis en cuestión es refutada.

Decimonovena tesis: En las ciencias trabajamos con teorías, es decir, con sistemas deductivos. Una teoría o sistema deductivo constituye, en primer lugar, un ensayo de explicación y, en consecuencia, un intento de solucionar un problema científico; en segundo, una teoría —es decir, un sistema deductivo—, es racionalmente criticable por sus consecuencias. Es, pues, un ensayo de solución sujeto a la crítica racional.

Y hasta aquí sobre la lógica formal como órgano de la crítica. Me he servido de los conceptos fundamentales a los que aún deseo referirme brevemente: el concepto de verdad y el concepto de explicación.

Vigésima tesis: El concepto de verdad resulta ineludible al criticismo aquí desarrollado. Lo que criticamos es la aspiración a la verdad. Lo que como críticos de una teoría intentamos mostrar es por supuesto, que su aspiración a la verdad no es justificada — que es falsa.

La fundamental idea metodológica de que aprendemos de nuestros errores no puede ser entendida sin la idea regulativa de la verdad: el error que cometemos radica, precisamente, en no haber encauzado, de acuerdo con el patrón o criterio de medida de la verdad, la meta que nos habíamos propuesto. Decimos que un enunciado es «verdadero» si coincide con los hechos o si las cosas son tal y como él las representa. Éste es el concepto absoluto u obje-

tivo de la verdad, concepto que cada uno de nosotros utiliza constantemente. Uno de los resultados más importantes de la lógica moderna radica en su decidida e inatacable rehabilitación de este concepto absoluto de la verdad.

Esta observación presupone que el concepto de verdad había sido desprestigiado. Y este desprestigio del concepto de verdad ha constituido, de hecho, el estímulo máximo de las ideologías relativistas que dominan en nuestro tiempo.

He ahí por qué la rehabilitación del concepto de verdad por el lógico y matemático Alfred Tarski * ha constituido, en mi opinión, el resultado filosófico más importante de la moderna lógica matemática.

No puedo, naturalmente, detenerme aquí, a discutir este resultado; sólo puedo decir —de manera totalmente dogmática— que Tarski ha conseguido explicar con la mayor sencillez y la mayor fuerza de convicción que quepa imaginar, en qué consiste la coincidencia de un enunciado con los hechos. Y precisamente ésta era la tarea cuya desesperante dificultad dio lugar al relativismo escéptico —con consecuencias sociales que no puedo detenerme a describir ahora.

El segundo concepto utilizado aquí por mí y que precisa ser asimismo aclarado es el concepto de explicación, o más exactamente, el de *explicación causal*.

Un problema puramente teorético —un problema de ciencia pura— radica siempre en encontrar una explicación, la explicación de un hecho, de un fenómeno, de una regularidad notable o de una excepción igualmente notable. Aquello que pretendemos o esperamos explicar recibe el calificativo de *explicandum*. El intento de solución —es decir: la explicación— radica siempre en una teoría, en un sistema deductivo, que nos permite explicar el *explicandum* relacionándolo lógicamente con otros hechos (las llamadas condiciones iniciales). Una explicación totalmente explícita radica siempre en la derivación lógica (o en la derivabilidad) del *explicandum* a partir de la teoría, juntamente con las condiciones iniciales.

* El lector puede consultar a este respecto A. Tarski: "Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten sprachen ["El concepto de verdad en los lenguajes formalizados"], en la traducción inglesa del mismo contenida en el volumen *Logic, Semantics, Metamathematics,* Oxford, At the Clarendon Press, 1956, págs. 152 y sig. Mario Bunge ha incluido un trabajo más elemental de Tarski sobre esta misma materia, especialmente orientado al lenguaje ordinario, en su *Antología Semántica,* Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1960. Este último trabajo lleva por título en la citada versión castellana: "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica". (N. del T.)

El esquema lógico básico de toda explicación radica, pues, en una inferencia lógica deductiva, cuyas premisas están constituidas por la teoría y las condiciones iniciales y cuya conclusión es el *explicandum.*

Este esquema básico tiene una gama asombrosa de aplicaciones. Con su ayuda cabe mostrar, por ejemplo, cuál es la diferencia existente entre una hipótesis *ad hoc* y una hipótesis independientemente examinable; y cabe también, como puede que a ustedes les interese más, analizar lógicamente de la manera más sencilla la diferencia existente entre problemas teóricos, problemas históricos y problemas de aplicación. De donde se desprende que la famosa *distincion* entre ciencias teóricas o nomotéticas e históricas o ideográficas puede ser plenamente justificada desde un punto de vista lógico — entendiendo, claro es, como «ciencia» la ocupación con un determinado tipo, lógicamente discernible, de problemas.

Termino así con la aclaración de los conceptos lógicos utilizados por mí hasta este momento.

Cada uno de estos dos conceptos, el de la verdad y el de la explicación, dan lugar al desarrollo lógico de nuevos conceptos, conceptos que desde el punto de vista de la lógica del conocimiento o del de la metodología puede que sean incluso más importantes: el primero de estos conceptos es el de la *aproximación a la verdad,* y el segundo, el de la *fuerza explicativa* o el del *contenido explicativo* de una teoría.

Estos dos conceptos son conceptos puramente lógicos de la verdad de una proposición y del contenido de una proposición —esto es, de la clase de las consecuencias lógicas de una teoría.

Ambos son conceptos relativos: aun cuando toda proposición es, simplemente, verdadera o falsa, *una* proposición puede representar una aproximación mejor a la verdad que *otra* proposición. Éste puede ser el caso, por ejemplo, cuando la primera proposición tiene «más» consecuencias lógicas verdaderas y «menos» consecuencias lógicas falsas que la segunda. (Se da qué como supuesto que los subconjuntos verdaderos y falsos de los conjuntos de las consecuencias de ambas proposiciones son comparables.) No es difícil mostrar, en efecto, por qué suponemos, con razón, que la teoría de *Newton* constituye una aproximación mejor a la verdad que la de *Kepler.* De manera similar puede mostrarse que la fuerza explicativa de la teoría de *Newton* es mayor que la de *Kepler.*

Obtenemos, pues, así unos conceptos lógicos que nos guían en el enjuiciamiento de nuestras teorías y que en relación con ellas

nos permiten hablar con sentido de progreso o de marcha atrás.

Y con esto basta sobre la lógica general del conocimiento. A la lógica especial del conocimiento de las ciencias sociales quiero dedicar aún unas cuantas tesis.

Vigesimoprimera tesis: No hay ninguna ciencia puramente observacional, sino sólo ciencias que más o menos consciente y críticamente elaboran teorías. Esto vale también para las ciencias sociales.

Vigesimosegunda tesis: La psicología es una de las ciencias sociales, ya que nuestro pensamiento y nuestra conducta dependen en buena medida de relaciones sociales. Categorías como: a) imitación, b) lenguaje, c) familia, son evidentemente categorías sociales; y está claro que la psicología del aprendizaje y del pensamiento, pero también, por ejemplo, el psicoanálisis, no resultan posibles sin una u otra de estas categorías sociales. Lo cual indica que la psicología presupone conceptos sociológicos; de donde podemos inferir que es imposible explicar la sociedad exclusivamente en términos psicológicos o reducirla a la psicología. La psicología no puede ser considerada, pues, como la ciencia básica de las ciencias sociales.

Lo que de manera primordial nos resulta imposible explicar psicológicamente y que hemos de dar por supuesto en toda explicación psicológica es el entorno social humano. La tarea de describir este entorno social —con ayuda, desde luego, de teorías explicativas, ya que, como hemos indicado, no cabe pensar en una descripción pura— constituye, pues, la tarea fundamental de la ciencia social. Parece adecuado adscribir esta tarea a la sociología. En lo que sigue daremos tal empeño por aceptado.

Vigesimotercera tesis: La sociología es autónoma en el sentido de que puede y debe independizarse ampliamente de la psicología. Lo cual se debe también, independientemente de la situación de dependencia de la psicología, al hecho de que la sociología se ve una y otra vez ante la tarea de explicar consecuencias sociales no deseadas y a menudo indeseables de la conducta humana. Un ejemplo: la competencia es un fenómeno social que, por regla general, quienes se ven metidos en ella no desean, y que, no obstante, puede y debe ser explicada como una consecuencia no deseada (y normalmente inevitable) de los comportamientos (conscientes y planificados) de quienes están sujetos a ella.

A pesar de las explicaciones psicológicas que puedan darse de

los sujetos de la competencia, lo cierto es que el fenómeno social de la competencia es una consecuencia social no explicable psicológicamente de dichos comportamientos.

Vigesimocuarta tesis: La sociología es también autónoma en un segundo sentido, es decir, en el sentido de ser lo que a menudo se ha llamado «sociología comprensiva».

Vigesimoquinta tesis: La investigación lógica de los métodos de la economía política lleva a un resultado aplicable a todas las ciencias de la sociedad. Este resultado evidencia que hay un *método puramente objetivo* en las ciencias sociales al que cabe muy bien calificar de método *objetivamente* comprensivo o de lógica de la situación. Semejante ciencia social *objetivamente* comprensiva puede ser desarrollada independientemente de todas las ideas subjetivas o psicológicas. Consiste en analizar la *situación* de los hombres que actúan lo suficiente como para explicar su conducta a partir de la situación misma, sin más ayudas psicológicas. La «comprensión» objetiva radica en nuestra consciencia de que la conducta era objetivamente *adecuada a la situación.* Con otras palabras la situación queda analizada con la suficiente amplitud como para que los momentos de inicial apariencia psicológica —como, por ejemplo, deseos, motivos, recuerdos y asociaciones— hayan quedado convertidos en momentos de la situación. El hombre que alimenta tales o cuales deseos es convertido en un hombre a cuya situación se debe que persiga tales o cuales *fines* objetivos. Y un hombre con tales o cuales recuerdos y asociaciones es convertido en un hombre a cuya situación corresponde que venga objetivamente pertrechado de ésta o aquella teoría o de ésta o aquella información.

Lo cual nos posibilita una comprensión de sus actos a la que podemos calificar de objetiva en el siguiente sentido: sin duda, que mis objetivos y mis teorías son diferentes (a las de Carlomagno, por ejemplo); pero si hubiera estado yo en su situación —una situación analizada en éstos y aquéllos términos—, y teniendo en cuenta que la situación incluye objetivos y conocimientos, hubiera actuado, y también hubieras actuado tú, sin duda, de manera semejante. El método del análisis situacional es, pues, un método individualista, desde luego, pero no un método psicológico, ya que excluye programáticamente los elementos psicológicos sustituyéndolos por elementos situacionales objetivos. Suelo darle el nombre de «lógica de la situación» («*situacional logic*» o «*logic of the situation*»).

Vigesimosexta tesis: Las explicaciones de la lógica de la situación aquí descritas son reconstrucciones racionales, teóricas. Reconstrucciones supersimplificadas y superesquematizadas y, por ello, en general, *falsas.* Su contenido de verdad puede ser, no obstante, muy grande, de tal modo que pueden constituir —en un estricto sentido lógico— buenas aproximaciones a la verdad, incluso superiores a otras explicaciones contrastables con la realidad. En este sentido, el concepto lógico de aproximación a la verdad resulta indispensable a las ciencias sociales analíticas de la situación. Por encima de todo, sin embargo, los análisis situacionales son racional y empíricamente criticables y susceptibles de mejoramiento. Podemos por ejemplo, encontrar una carta de la que se desprende que la información de que disponía Carlomagno era totalmente diferente a lo que dábamos por supuesto en nuestro análisis. Las hipótesis psicológico-caracterológicas apenas resultan criticables, por el contrario, mediante argumentos racionales.

Vigesimoséptima tesis: La lógica de la situación se hace, por lo general, cargo del mundo físico en el que discurren nuestros actos. Este mundo contiene, por ejemplo, medios auxiliares físicos, que están a nuestra disposición y de los que sabemos algo, y resistencias físicas de las que por regla general también sabemos algo (aunque a menudo no demasiado). La lógica de la situación ha de hacerse asimismo cargo de un entorno social, en el que figuran otros seres humanos, de cuyos objetivos sabemos algo (aunque a menudo no demasiado), y, además, hay que contar también con *instituciones sociales.* Estas instituciones sociales determinan el carácter social real de nuestro entorno social. Consisten en todas aquellas esencialidades sociales del mundo social que corresponden a las cosas del mundo físico. Un almacén de verduras, un instituto universitario, un poder policíaco o una ley son, en este sentido, instituciones sociales. También la iglesia y el estado y el matrimonio son instituciones sociales y algunos usos constrictivos, como, por ejemplo, el hara-kiri en el Japón. En nuestra sociedad europea, sin embargo, el suicidio no es una institución en el sentido en el que utilizo aquí la expresión y en el que afirmo que constituye una categoría importante.

Ésta es mi última tesis. Lo que sigue no es otra cosa que una propuesta y una breve observación final.

Propuesta: Como problemas básicos de la sociología teórica pura pueden ser en principio provisionalmente aceptados la lógica

general de la situación y la teoría de las instituciones y de las tradiciones. Lo cual acogería problemas como los dos siguientes:

1. Las instituciones no actúan; sólo actúan los individuos en o para las instituciones. La lógica general de la situación de estas acciones sería la teoría de las quasi-acciones de las instituciones.

2. Cabría elaborar una teoría de las consecuencias institucionales buscadas y no buscadas de las acciones efectuadas con vistas a fines. Lo cual podría dar lugar asimismo a una teoría de la génesis y desarrollo de las instituciones.

Para acabar, una observación. Considero que la teoría del conocimiento es importante no sólo para las ciencias particulares, sino también para la filosofía, y que el malestar religioso y filosófico de nuestro tiempo, malestar que a todos nos atañe, sin duda, es en buena parte un malestar epistemológico-filosófico. *Nietzsche* lo llamó el nihilismo europeo y *Benda* la traición de los intelectuales. Yo prefiero calificarlo como una consecuencia del descubrimiento socrático de que no sabemos nada, es decir, de que nunca podremos justificar racionalmente nuestras teorías. Pero este importante hallazgo, que entre otros muchos malestares ha dado lugar también al existencialismo, es sólo medio hallazgo; y el nihilismo puede ser superado. Porque aunque no podamos justificar racionalmente nuestras teorías ni evidenciarlas siquiera como probables, sí podemos al menos criticarlas racionalmente. Y podemos distinguir lo que es mejor de lo que es peor.

Pero esto ya lo sabía, antes incluso de *Sócrates*, el viejo *Jenófanes*, al escribir estas palabras:

No desde un principio desvelaron los dioses todo a los mortales.
Pero a lo largo del tiempo encontraremos, buscando, lo mejor.

THEODOR W. ADORNO

SOBRE LA LÓGICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Coponencia

El coponente se ve, por regla general, forzado a elegir entre comportarse como un pedante o como un parásito. Deseo agradecer, ante todo, al señor *Popper* que me exima de situación tan penosa. Puedo tomar pie en lo dicho por él sin necesidad de remontarme a Adán y Eva, pero también sin tenerme que atar tan estrechamente al texto de su ponencia que acabe por perder toda independencia. Tratándose de autores de tan distinto linaje espiritual, esto no deja de ser tan sorprendente como las numerosas coincidencias objetivas. A menudo no tengo que oponer antítesis alguna a sus tesis; me basta con asumir lo dicho por él e intentar seguir reflexionando sobre ello. Mi visión del concepto de lógica es, desde luego, más amplia que la suya; en este punto tengo más bien presente el método concreto de la sociología que las reglas generales del pensamiento, la disciplina deductiva. No es mi intención abordar aquí su problemática específica en la sociología.

En lugar de ello parto de la distinción *popperiana* entre nuestro ingente saber y nuestra ignorancia infinita. Es, harto plausiblemente, más que cierta en la sociología. En todo caso, se advierte insistentemente que ésta no ha conseguido acceder hasta el momento a un corpus de leyes reconocidas comparable al de las ciencias de la naturaleza. Dicha distinción contiene, sin embargo, un potencial problemático, propio de un punto de vista usual, que no es, sin duda, el aludido por *Popper*. En virtud del mismo, la sociología debe limitarse, dado su asombroso atraso respecto de las ciencias exactas, a recopilar hechos y clasificar métodos antes de pretender constituirse en un saber vinculante y relevante a un tiempo. Consideradas así como una anticipación inadmisible, las reflexiones teóricas acerca de la sociedad y su estructura acostum-

bran a ser eliminadas. Ahora bien, si el origen de la sociología se cifra en *Saint-Simon* y no en su padrino de bautismo *Comte*, resulta que ésta tiene ya más de 160 años de vida. De manera, pues, que más le convendría no coquetear avergonzadamente con su juventud. Lo que en ella tiene todo el aspecto de una ignorancia provisional no puede ser simplemente redimido en el curso de una investigación y de una metodología progresivas mediante aquello a lo que un término fatal y desmesurado califica de síntesis. La cosa se opone, por el contrario, a la brillante unidad sistemática de las proposiciones interrelacionadas. No me refiero a la originaria distinción —establecida por *Rickert*— entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, frente a la que *Popper* adopta una postura mucho más positiva que la mía. No obstante, parece innegable que el ideal epistemológico de la elegante explicación matemática, unánime y máximamente sencilla fracasa allí donde el objeto mismo, la sociedad, no es unánime, ni es sencillo, ni viene entregado de manera neutral al deseo o a la conveniencia de la formalización categorial, sino que es, por el contrario, bien diferente a lo que el sistema categorial de la lógica discursiva espera anticipadamente de sus objetos. La sociedad es contradictoria y, sin embargo, determinable; racional e irracional a un tiempo, es sistema y es ruptura, naturaleza ciega y mediación por la consciencia. A ello debe inclinarse el proceder todo de la sociología. De lo contrario incurre, llevada de un celo purista contra la contradicción, en la más funesta de todas: en la contradicción entre su estructura y la de su objeto. Tan escasamente como la sociedad se sustrae al conocimiento racional y tan evidentes como son sus contradicciones y las condiciones de las mismas, resultan éstas imposibles de escamotear por postulados mentales extraídos de un material indiferente al conocimiento y que no opone resistencia alguna a los usos cientificistas que por regla general se acomodan a la consciencia cognoscente. El tráfico científico-social se ve permanentemente amenazado de errar, por amor a la claridad y a la exactitud, en aquello que se propone conocer. *Popper* se opone al cliché del conocimiento como proceso que partiendo de la observación accede gradualmente a la ordenación, elaboración y sistematización de su material. Dicho cliché es tanto más absurdo en la sociología cuanto que los datos de que ésta dispone no son datos incualificados, sino exclusivamente, datos estructurados en el contexto general de la totalidad social. La presunta ignorancia sociológica no designa en buena medida sino la divergencia existente entre la sociología como objeto y el método tradicional; de ahí que apenas pueda pensarse en subsanarla acudiendo a un conocimiento

que reniega de la estructura de su objeto en honor de su propia metodología. Por otra parte —y sin duda alguna, *Popper* se decidiría también a reconocerlo— tampoco puede sostenerse el usual ascetismo empirista frente a la teoría. Sin la anticipación de ese momento estructural, del todo, del que apenas cabe dar justa cuenta en las observaciones singulares, ninguna observación particular podría encontrar su lugar adecuado. Con lo cual no se postula nada similar a la tendencia de la *cultural anthropology* de transponer el carácter centralista y total de ciertas sociedades primitivas a la civilización occidental mediante un determinado sistema de coordinadas. Aunque se alimenten tan escasas ilusiones acerca de su gravitación a formas totales y acerca de la decadencia del individuo como las que alimento yo, no por ello dejan de ser decisivas las diferencias existentes entre una sociedad pre-individual y una sociedad post-individual. En los países de administración democrática de la sociedad industrial la totalidad es una categoría de la mediación y no del dominio y de la sumisión inmediatas. Lo cual implica que en una sociedad industrial basada en el principio del cambio no todo lo social es en modo alguno deducible sin más de su propio principio. Acoge dentro de sí innumerables enclaves no-capitalistas. Hay que preguntarse si en las actuales relaciones de producción no precisa para su propia perpetuación enclaves como el de la familia, por ejemplo. Su particular irracionalidad viene a completar a un tiempo la de la estructura en bloque. La totalidad social no mantiene ninguna vida propia por encima de los componentes que aúna y de los que, en realidad, viene a constar. Se produce y reproduce en virtud de sus momentos particulares. Muchos de éstos conservan cierta autonomía, que las sociedades primitivas-totales no conocen o no soportan. Tan escasamente, sin embargo, como cabe separar dicha totalidad de la vida, de la cooperación y del antagonismo de sus elementos, cabe entender uno solo de estos elementos —ni siquiera simplemente en su funcionamiento— fuera de la intelección del todo, que tiene su propia esencia en el movimiento de lo particular. Sistema y particularidad son recíprocos y sólo en su reciprocidad resultan cognoscibles. Incluso aquellos enclaves —las formaciones sociales no sincrónicas— favoritas de una sociología que tiende a prescindir del concepto de sociedad como de un filosofema demasiado espectacular, llegar a ser lo que son no por sí sino en virtud de la relación con la totalidad dominante de la que derivan. Esto no es suficientemente valorado en la concepción sociológica de mayor vigencia actual, es decir, en la *middle range theory*.

Frente al punto de vista generalizado a partir de *Comte, Popper*

concede la preeminencia a los problemas y, con ello, a la tensión entre el conocimiento y la ignorancia. Con todo lo que Popper dice contra la falsa transposición de los métodos científico-naturales, contra el «erróneo y equivocado naturalismo o cientificismo metodológico», estoy de acuerdo. Su reproche al antropólogo social que por contemplar los fenómenos sociales desde fuera, escudándose en una supuesta mayor objetividad, se sustraía al problema de la verdad y de la falsedad, hace pensar en *Hegel;* en el prólogo a la «Fenomenología del Espíritu» son ridiculizados todos aquellos que se consideran por encima de las cosas simplemente por no estar en las cosas. Espero que el señor *König* no se enoje conmigo y tilde este diálogo con *Popper* de filosófico en lugar de sociológico. Pienso, efectivamente, que vale la pena aludir al hecho de que un pensador para el que la dialéctica es anatema, se vea impelido a formulaciones familiares al pensamiento dialéctico. La problemática de la *social anthropology* bosquejada por *Popper* no deja, por cierto de depender bien estrechamente de la autonomización del método frente al objeto. No deja de tener desde luego su mérito, una teoría de las culturas primitivas como la de *Veblen,* que compara las refinadas costumbres de un país de capitalismo altamente desarrollado con los ritos de los tobiandes, recientemente sometidos, según parece, a tests de todo tipo; la supuesta libertad en la elección del sistema de coordenadas acaba por falsear, no obstante, el objeto, en la medida en que la pertenencia de todos los miembros del país moderno al sistema económico del mismo dice mucho más acerca de cada uno de ellos que las más bellas analogías con el totem y tabú.

En mi adhesión a la crítica *popperiana* al cientificismo y a su tesis del primado del problema he de ir quizá más lejos de lo que él autorizaría. Porque el objeto de la sociología misma, la sociedad que se mantiene a sí misma y a sus miembros en vida y que amenaza con hundirse a un tiempo, es problema en sentido enfático. Lo cual no quiere decir, desde luego, que los problemas de la sociología no surjan siempre en virtud del descubrimiento «de que algo no está en orden en nuestro presunto conocimiento..., en la evolución de una contradicción interna en nuestro presunto conocimiento». La contradicción no tiene por qué ser, como *Popper* supone al menos aquí, una contradicción meramente «aparente» entre el sujeto y el objeto e imputable exclusivamente al sujeto en calidad de insuficiencia del juicio. Antes bien puede tener su lugar —un lugar en extremo real— en la propia casa, siendo, en consecuencia, ineliminable del mundo por simple aumento del conocimiento o por mayor claridad en las formulaciones. El modelo

sociológico más antiguo de una de estas contradicciones —una contradicción que de manera necesaria se desarrolla en la cosa misma— viene dado en el famoso § 243 de la filosofía *hegeliana* del derecho: «Mediante la generalización de las relaciones entre los hombres a causa de sus necesidades y los modos de preparar y producir los medios para darles satisfacción, se multiplica la concentración de riquezas, ya que de esta doble generalidad se extrae la mayor ganancia — por una de las partes, en tanto que por la otra se obtiene la individualización y limitación del trabajo partidario y con ello la necesidad y dependencia de la clase atada a este trabajo» [1]. No sería difícil reprocharme una equivocación: en *Popper* el problema es algo de naturaleza exclusivamente epistemológica en tanto que en mí es a un tiempo algo práctico, en último término una circunstancia problemática del mundo. Ahora bien, lo que está en juego es precisamente la validez de tal distinción. Introduciendo en la ciencia una separación radical entre sus problemas inmanentes y los reales, pálidamente reflejados en sus formalismos, lo único que se conseguiría es una auténtica fetichización de la misma. A ninguna teoría del absolutismo lógico —a la de *Tarski* hoy no menos que a la de *Husserl* ayer— le es posible decretar una obediencia de los hechos a principios lógicos cuyas pretensiones de validez se derivan de la purificación de todo contenido material. Me veo obligado en este punto a aludir a la crítica del absolutismo lógico de la «Metacrítica de la teoría del conocimiento» *, vinculada a una crítica del relativismo sociológico en la que creo coincidir con *Popper*. El hecho, por otra parte, de que la concepción del carácter contradictorio de la realidad social no sabotee su conocimiento ni lo entregue al azar, se debe a la posibilidad de concebir incluso la propia contradicción como necesaria, extendiendo así a ella la racionalidad.

Los métodos no dependen del ideal metodológico sino de la cosa. *Popper* da implícitamente cuenta de ello en su tesis de la preeminencia del problema. En su constatación de que la cualidad del rendimiento científico-social viene directamente relacionada a la importancia o al interés de los problemas a que se dedica, late indiscutiblemente la consciencia de esa irrelevancia a la que parecen condenadas incontables investigaciones sociológicas en virtud

1. Hegel W W 7 "Grundlinien der Philosophie des Rechts" ("Líneas fundamentales de la filosofía del derecho"), ed. Glockner, Stuttgart ab 1927, pág. 318.

* Cfr. Theodor W. Adorno, "Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien" ["Metacrítica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias filosóficas"] Stuttgart 1956. (N. del T.)

de su obediencia al primado del método y no al del objeto —bien por el interés de desarrollar métodos como tales, bien por no elegir desde un principio sino objetos de los que cabe ocuparse con los métodos ya disponibles—. En la reflexión *popperiana* acerca de la importancia o del interés apunta la relevancia del objeto a tratar. Únicamente sería cualificable en virtud del hecho de que tampoco sobre la relevancia de los objetos cabe emitir siempre juicios *a priori*. Allí donde la red categorial es tan tupida que algo de lo que yace bajo la misma queda oculto por convenciones de la opinión o de la ciencia, puede ocurrir que fenómenos excéntricos aún no acogidos por dicha red adquieran, en ocasiones, un peso insospechado. La penetración en su naturaleza arroja luz también sobre aquello que tiene vigencia como ámbito principal y que no siempre lo es. En la decisión de *Freud* de ocuparse de la «escoria del mundo de los fenómenos» puede que no haya dejado de jugar algún papel este motivo teóricocientífico; tampoco en la sociología de *Simmel*, al decidir éste, receloso de lo total por sistema, entregarse a especificaciones sociales como la del foráneo o la del actor, ha dejado, en realidad de resultar fructífero. Tampoco hay que dogmatizar en lo tocante al requisito de relevancia del problema; la elección de los objetos de la investigación se legitima en buena medida a la luz de lo que la sociología puede obtener del objeto escogido, sin que esto deba ser interpretado, desde luego, como justificación de esa serie innumerable de proyectos realizados en interés exclusivo de la carrera académica y en los que se combinan felizmente la irrelevancia del objeto y la miopía del técnico en *research*.

No sin cierta prudencia quiero hacer también algunas conjeturas acerca de los atributos que junto a la relevancia del problema adscribe *Popper* al método verdadero. La honradez, es decir, la rigurosa abstención de todo fraude, la expresión —sin miramiento alguno por razones tácticas— de aquello que se conoce, debería ser algo obvio. En el curso real de la ciencia, sin embargo, suele abusarse con intención terrorista de esta norma. Que uno se entregue limpiamente a la cosa viene a significar algo así como que no allegue nada propio a la misma, que se convierta en una máquina registradora; renuncia a la fantasía o escasez en la productividad acaban siendo presentados como ethos científico. No debería olvidarse lo que *Cantril* y *Allport* han aportado a la crítica del ideal de *sincerity* en América; como honrado suele ser considerado sobre todo, incluso en el ámbito científico, aquel que piensa lo que todos piensan, ajeno a la presunta vanidad de querer vislumbrar algo especial, y por ello dispuesto a emitir los mismos

berridos. Tampoco la linearidad y la sencillez son ideales absolutos en los casos de singular complejidad de la cosa. Las respuestas del sano sentido común extraen en tal medida sus categorías de lo en ese momento existente, que tienden a reforzar su velo, en lugar de penetrarlo; en lo tocante a la linearidad tampoco resulta tan fácil anticipar la vía por la que se accede a tal o cual conocimiento. A la vista del actual estadio de la sociología más bien me inclinaría a poner todo el énfasis, entre los criterios de cualidad científica citados por *Popper,* en la audacia y singularidad de la solución propuesta —solución siempre sujeta, desde luego, a nuevas críticas—. Por último, no conviene hipostasiar tampoco la categoría de problema. Todo aquel que controle con alguna imparcialidad su propio trabajo, acabará por tropezar con un estado de cosas cuya aprehensión le resultará dificultada por el tabú de la presunta falta de supuestos básicos. Soluciones se tienen a menudo; uno tiene interés por algo y construye el problema *a posteriori.* Cosa que no es en modo alguno casual: la preeminencia de la sociedad como algo en sí clausurado y trascendente a sus diversas manifestaciones se expresa en el conocimiento social mediante juicios que hunden sus raíces en el concepto de sociedad y que en los diversos problemas sociales de naturaleza particular únicamente se transforman en virtud de una ulterior confrontación de lo anticipado con el material especial. Dicho de manera más general: las teorías del conocimiento, tal y como de manera relativamente autónoma han sido desarrolladas desde Bacon y Descartes por los grandes filósofos, y nos han sido transmitidas, fueron concebidas, con inclusión del empirismo, desde arriba. Sin adaptarse en modo alguno al conocimiento tal y como éste se consuma de manera viva, lo organizaban —de acuerdo con un proyecto de ciencia ajeno y exterior al mismo— a la manera de un continuo inductivo o deductivo. Entre las tareas necesarias de la teoría del conocimiento no sería la última —como *Bergson* vino a intuir— la de reflexionar acerca de cómo se conoce realmente, en lugar de describir por adelantado el rendimiento cognoscitivo de acuerdo con un modelo lógico o científico al que en verdad el conocimiento productivo no corresponde en absoluto.

El concepto de problema viene acompañado, en la articulación categorial *popperiana,* por el de solución. Se proponen y critican soluciones. Subrayando el carácter central de la crítica se avanza definitivamente frente a la doctrina, en verdad primitiva y ajena a la naturaleza del conocimiento, del primado de la observación. El conocimiento sociológico es, en efecto, crítica. Pero lo importante en este contexto son más bien los matices, ya que las diferen-

cias decisivas en lo tocante a las posiciones científicas más bien tienden a ocultarse en los matices que a tomar cuerpo en conceptos grandiosos propios de las visiones del mundo. El hecho de que un ensayo de solución no resulte accesible a la crítica objetiva impide, en opinión de Popper, su calificación como científico, aunque sólo sea provisionalmente. Lo cual no deja de ser, cuanto menos, ambiguo. Si como tal crítica se piensa en la total redención del pensamiento por la observación, en la reducción a los llamados hechos, semejante desideratum no vendría sino a nivelar el pensamiento a la hipótesis, privando a la sociología de ese momento de la anticipación que de manera tan esencial le pertenece. Hay teoremas sociológicos que en la medida en que dan cuenta de los mecanismos operantes al otro lado de la fachada contradicen —de modo radical y por motivos asimismo sociales— los fenómenos de tal manera, que a partir de éstos no pueden ni siquiera ser suficientemente criticados. Su crítica incumbe a la teoría consecuente, al pensamiento ulterior y no a la confrontación con enunciados protocolares (cosa que, por otra parte, *Popper* tampoco formula). De ahí que tampoco en la sociedad sean los hechos lo último, aquello en lo que el conocimiento encuentra sus puntos de incidencia, ya que ellos mismos vienen mediados por la sociedad. No todos los teoremas son hipótesis; la teoría es telos, no vehículo de la sociología.

También convendría detenerse en la equiparación de crítica e intento de refutación. La refutación sólo resulta fructífera como crítica inmanente. Eso ya lo sabía *Hegel*. En el segundo tomo de la gran lógica figuran frases sobre el «juicio del concepto» de las que no cabe dudar que llegan al punto más alto de lo que desde entonces se ha dicho, más o menos oracularmente, sobre los valores: «... los predicados bueno, malo, verdadero, hermoso, justo, etc. expresan que la cosa es en su concepto general acorde con el deber que se da, por antonomasia, como supuesto, y coincidente con él, o no» [2]. Desde fuera todo es refutable y no lo es nada. El escepticismo conviene al juego de la discusión. Da testimonio de una confianza en la ciencia organizada como instancia de verdad, contra la que la sociología debería ponerse en guardia. Frente al *thought control* científico, cuyas condiciones nombra la propia sociología, no deja de resultar especialmente importante que *Popper* confiera a la categoría de la crítica un lugar central. El impulso crítico viene indefectiblemente unido a la resistencia contra toda

2. Hegel, W W 5, "Wissenschaft der logik", 2. Teil ["Ciencia de la lógica", 2.ª Parte], ed. Glockner, pág. 110 y ss.

rígida conformidad respecto de la opinión dominante. También en *Popper* encontramos este motivo. En su duodécima tesis equipara estrictamente objetividad científica y tradición crítica, esa tradición que «a pesar de todas las resistencias hace tan a menudo posible criticar un dogma dominante». Apela, al igual que *Dewey* en un pasado muy cercano y *Hegel* remotamente, a un pensamiento no fijado, no cosificado. Un pensamiento inseparable del momento experimentador, por no decir lúdico. De todos modos, dudaría en equipararlo sin más al concepto de ensayo, adoptando el principio básico del *trial and error*. En el clima en que ha surgido éste, la palabra ensayo es equívoca; evoca, de manera harto directa, asociaciones científico-naturales y parece dirigir su aguijón contra la autonomía de cualquier pensamiento que no resulte susceptible de ser sometido a una contrastación muy precisa. Pero algunos pensamientos, y, en última instancia, los esenciales, se evaden al *test* y, sin embargo, no por ello dejan de tener un contenido de verdad bien concreto: también Popper se aviene a aceptarlo. Es innegable que no hay experimento capaz de probar fehacientemente la dependencia de todo fenómeno social respecto de la totalidad, en la medida en que el todo, que preforma los fenómenos tangibles, jamás resultará aprehensible mediante métodos particulares de ensayo. Y, sin embargo, la dependencia del hecho o elemento social sometido a observación respecto de la estructura global tiene una validez mucho más real que la de tales o cuales datos verificados —aisladamente— de manera irrefutable y es, desde luego, todo menos una enloquecida elucubración mental. Si no se quiere confundir, en última instancia, la sociología con los modelos de las ciencias de la naturaleza, el concepto de ensayo habrá de abarcar también ese pensamiento que, saturado de experiencia, apunta más allá de ella con el fin de comprenderla. A diferencia de lo que ocurre en la psicología, los ensayos en sentido estricto, los ensayos sin más, son, en sociología, bien poco productivos. El momento especulativo no es una necesidad del conocimiento social, sino que es para éste, en cuanto a tal momento, ineludible, por mucho que la filosofía idealista, glorificadora de la especulación, pertenezca al pasado. Cabría matizarlo también insistiendo en la inseparabilidad de crítica y solución. Las soluciones sólo eventualmente son primarias, inmediatas y hacen madurar la crítica a través de la que se integran en el desarrollo del proceso cognoscitivo; antes bien ocurre a menudo, por el contrario, que la figura de la crítica implica, si ha tomado cuerpo con suficiente pregnancia, la solución; ésta apenas viene de fuera. A ello se refiere el concepto filosófico de la negación determinada, del que a pesar de su escaso

amor por *Hegel, Popper* no está tan lejos. En la medida en que identifica la objetividad de la ciencia con la del método crítico, convierte a éste en el órgano de la verdad. Ningún dialéctico pediría hoy más.

De ello extraigo una consecuencia de la que no se habla en la ponencia de Popper y que ignoro si estaría dispuesto a asumir. Da a su punto de vista el calificativo de criticista, en un sentido nada kantiano. Si se interpreta la dependencia del método respecto de la cosa con el mismo rigor con el que viene implícita en algunas determinaciones popperianas, como la de la relevancia y el interés como patrones de medida del conocimiento social, no le sería posible al trabajo crítico de la sociología limitarse a la autocrítica, a la reflexión sobre sus enunciados, teoremas, métodos y aparatos conceptuales. Es al mismo tiempo crítica del objeto del que dependen todos estos momentos, localizados en el lado subjetivo, en el de los sujetos vinculados a la ciencia organizada. Por muy instrumentalmente que sean definidos los momentos metodológicos, su adecuación al objeto viene exigida siempre, aun cuando a veces sólo de manera velada. Los métodos sólo son improductivos cuando les falta esta adecuación. La cosa debe gravitar con todo su peso en el método, y ostentar en él su propia vigencia; de lo contrario, incluso el método más depurado resulta deficiente. Lo cual no implica menos que la necesidad de que en la complexión de la teoría aparezca la de la cosa. Cuando la crítica de las categorías sociológicas se reduce a la crítica del método y cuando la discrepancia entre concepto y cosa se produce a costa de la cosa, que no es lo que pretende ser, lo que decide es el contenido del teorema sujeto a crítica. La vía crítica no es meramente formal, sino también material; si sus conceptos han de ser verdaderos, una sociología crítica no puede ser, por fuerza —y a tenor de su propia idea—, sino crítica de la sociedad, como *Horkheimer* razonó en su ensayo sobre la teoría tradicional y la crítica *. Algo de esto tenía también el criticismo kantiano. Lo que alegaba contra los juicios científicos acerca de Dios, de la libertad y de la inmortalidad venía a oponerse a una situación en la que lo que se intentaba era salvar estas ideas, una vez perdida ya su imperatividad teológica, mediante su ingreso en la racionalidad. El criticismo era ilustración militante. A su lado, sin embargo, un talante crítico detenido a las puertas de la realidad y limitado al trabajo sobre sí

* *Vid.* Max Horkheimer: "Traditionelle und kritische Theorie" ("Teoría tradicional y crítica"), reeditado por Alfred Schmidt en la recopilación: "Kritische Theorie", 2 tomos, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1968, tomo II, pág. 137. (N. del T.)

mismo, difícilmente representaría, en cuanto a ilustración, un progreso. En la medida en que cercena sus motivos, debería consumirse en sí mismo, como tan contundentemente viene a evidenciar cualquier comparación de la *administrative research* con la teoría crítica de la sociedad. Ya sería hora de que la sociología se opusiera a esa consunción atrincherada tras del intangible método. Porque el conocimiento vive de la relación con lo que él no es, de la relación con algo diferente de sí mismo. Y en la medida en que se produzca y ocurra de manera meramente indirecta, en una estricta autorreflexión crítica, esta relación no podrá serle nunca suficiente; para ello deberá convertirse en crítica del objeto sociológico. Así ocurre, por ejemplo, que cuando la ciencia social —y no prejuzgo de momento nada acerca del contenido de tales proposiciones— elabora, por una parte, un concepto de sociedad liberal en el que las dos notas características de ésta son la libertad y la igualdad, y, por otra, anula radicalmente el contenido de verdad de estas categorías en el marco del liberalismo dada la desigualdad existente en el poder social —ese poder que determina las relaciones entre los hombres—, no estamos ante tales o cuáles contradicciones lógicas, eliminables mediante definiciones más correctas, o ante unas ulteriores limitaciones o diferenciaciones empíricas de una definición inicial, sino ante la constitución estructural de la sociedad en cuanto a tal. En cuyo caso la crítica no puede consistir en una mera reformulación de enunciados contradictorios en aras a la recuperación de la conformidad y armonía del complejo científico. En la medida en que desplaza los centros de gravedad verdaderos, este logicismo puede resultar erróneo. A lo que deseo añadir que este viraje afecta asimismo a los medios conceptuales del conocimiento sociológico; una teoría crítica de la sociedad encauza en otra dirección la permanente autocrítica del conocimiento sociológico. Me limito a recordar lo dicho acerca de la ingenua confianza sustentada en la ciencia social organizada como garante de la verdad.

Todo esto presupone, desde luego, la diferenciación entre verdad y no verdad a la que *Popper* tan rigurosamente se aferra. Como crítico del relativismo escéptico polemiza contra la sociología del conocimiento —y, especialmente, contra la obediente a la inspiración de *Pareto* y de *Mannheim*— con tanta energía, por lo menos, como yo mismo lo he hecho tantas veces. Pero el susodicho concepto total de ideología, y la pulverización de la diferencia entre verdadero y no verdadero, no resulta asimilable a la teoría clásica de las ideologías, si se la puede llamar así. Más bien se aproxima, en realidad, al intento de privar a aquella teoría de todo su mor-

diente, neutralizándola y convirtiéndola en una rama más del negocio de la ciencia. En otro tiempo, la apariencia socialmente necesaria recibía el nombre de ideología. La crítica de la ideología estaba vinculada a la prueba concreta de la falsedad de un teorema o de una doctrina; la mera sospecha de ideología, como *Mannheim* la llamaba, no era suficiente. *Marx* hubiera ironizado sobre ella considerándola, de acuerdo con el espíritu de *Hegel*, como una negación abstracta. La deducción de las ideologías por necesidad social no ha mitigado el juicio sobre su no verdad. Su derivación a partir de ciertas leyes estructurales, como la del carácter fetichista de la mercancía, que da nombre a la πρωτσυφεμδος, se proponía subordinarla a ese patrón de medida de la objetividad científica que también *Popper* subraya. Ya el difundido discurso sobre superestructura e infraestructura lo trivializa. Al comportarse la sociología del conocimiento —mitigadora de la diferencia entre consciencia falsa y auténtica— como si viniera a representar un progreso en el sentido de la objetividad científica, no está sino recayendo, en virtud de dicha mitigación, por detrás del concepto de ciencia tal y como éste es entendido, en *Marx*, de manera totalmente objetiva. Únicamente mediante fruslerías y neologismos como el del perspectivismo, y no mediante determinaciones objetivas, puede distanciarse el concepto total de ideología del relativismo vulgar y fraseológico de las visiones del mundo. De ahí el declarado o tácito subjetivismo de la sociología del conocimiento, denunciado con tanta razón por *Popper* y en cuya crítica la gran filosofía coincide con el trabajo científico concreto. Éste jamás se ha dejado confundir seriamente por la cláusula general de la relatividad de todo conocimiento humano. Cuando *Popper* critica la asimilación de la objetividad de la ciencia a la del científico, está haciendo blanco en el concepto de ideología tal y como éste viene degradado en su formulación total, pero no en la versión auténtica del mismo. Éste incide en la determinación objetiva —harto independiente de los sujetos individuales y de su tantas veces invocada situación— de la falsa consciencia, aprehensible mediante el adecuado análisis de la estructura social; una idea que se retrotrae, por lo demás, hasta *Helvetius*, por no decir hasta *Bacon*. El énfasis constante en la determinación situacional de los pensadores, individualmente considerados, surge de la impotencia para retener firmemente la en otro tiempo alcanzada certidumbre de la desfiguración objetiva de la verdad. Con los pensadores y su psicología no guarda excesiva relación. Abreviando: estoy de acuerdo con la crítica popperiana de la sociología del conocimiento. La

no diluida teoría de las ideologías también está, no obstante, decididamente de acuerdo con ella.

El problema de la objetividad de las ciencias sociales se relacionaba, en *Popper,* al igual que otrora en el famoso ensayo de Max Weber, con el de la neutralidad valorativa *(Wertfreiheit).* No se le ha escapado que esta categoría —tan dogmatizada, entretanto—, excesivamente compatible, sin duda, con el negocio pragmatista de la ciencia, ha de ser nuevamente reelaborada. La escisión entre objetividad y valor no es tan rotunda como leemos en *Max Weber,* en cuyos textos resulta, no obstante, mucho más cualificada de lo que su grito de guerra podría hacer esperar. *Popper* considera que la imposición de una incondicional neutralidad valorativa es paradójica, en la medida en que tanto la objetividad científica como la propia neutralidad valorativa son, a su vez, valores; esta constatación, sin embargo, no es tan importante como *Popper* cree. También de ella podrían extraerse consecuencias teórico-científicas. *Popper* subraya la imposibilidad de prohibir o anular al científico sus valoraciones sin anularlo como hombre y también como científico. Con ello queda dicho, no obstante, algo que no es de orden exclusivamente práctico-cognoscitivo; «anularlo como científico» envuelve el concepto objetivo de ciencia en cuanto a tal. La separación entre conducta valorativa y avalorista es falsa, en la medida en que el valor, y con él la neutralidad valorativa, son cosificaciones; es justa, en la medida en que el proceder del espíritu no puede evadirse a voluntad del estadio de la cosificación. El llamado problema de los valores sólo viene a constituirse en una fase en la que los fines y los medios son, a causa de un dominio sin fricciones de la naturaleza, desgajados unos de otros; en la racionalidad el medio avanza al lado de una irracionalidad mitigada —o puede incluso que creciente— de los fines. En *Kant* y *Hegel* aún no encontramos el concepto de valor, un concepto que tiene su morada en la economía política. Hasta *Lotze* no toma carta de naturaleza en la terminología filosófica; la distinción kantiana entre dignidad y precio en la razón práctica no sería compatible con él. El concepto de valor ha cristalizado en la relación de cambio, es un ser para otro. En una sociedad en la que todo se ha convertido en algo así, en algo tangible —el rechazo de la verdad constatado por *Popper* revela el mismo estado de cosas—, este «para otro» se ha convertido, se ha embrujado, en un «en sí», en algo sustancial, y en cuanto a tal, no verdadero; algo muy adecuado, en consecuencia, para que el perceptible vacío acabe siendo llenado a voluntad de los intereses dominantes. Lo ulteriormente sancionado como valor no se comporta extrínsecamente a la cosa, no le está χωρις en-

frente, sino que le es inmanente. Puede decirse que la cosa, el objeto del conocimiento sociológico, es algo libre de imperatividad, algo meramente existente —sólo mediante los cortes de la abstracción acaba convirtiéndose en tal— en tan escasa medida como están en su sitio los valores en un más allá, en un cielo de las ideas. El juicio sobre una cosa, que exije, sin duda alguna, espontaneidad subjetiva, viene trazado siempre por la cosa misma, y no se agota en una irracional decisión subjetiva, como *Weber* parece imaginarse. Tal juicio es, en el lenguaje de la filosofía, un juicio de la cosa sobre sí misma; su condición desgajada conjura a ello. Se constituye, sin embargo, en su relación con ese todo que hay en ella, sin ser algo inmediatamente dado, sin ser facticidad; a ello apunta la frase de acuerdo con la cual la cosa ha de ser medida según su propio concepto. De ahí que el problema de los valores, que gravita sobre la sociología y otras disciplinas como un lastre esté, en su totalidad, mal planteado. Una consciencia científica de la sociedad que presume de libre de valores desatiende a la cosa no menos que aquella otra que se remite constantemente a unos valores más o menos decretados y arbitrariamente estatuidos; rendirse a esta alternativa es caer en antinomias. Ni siquiera el positivismo ha podido evadirse; el propio *Durkheim*, cuyo *chosisme* superaba, por cierto, en talante positivista al propio *Weber* —cuyo *thema probandum* pertenecía, no hay que olvidarlo, a la sociología de la religión—, aceptaba la neutralidad valorativa. *Popper* rinde tributo a la antinomia en la medida en que, por un lado, rechaza la escisión entre valor y conocimiento y, por otro, postula que la autorreflexión del conocimiento se haga consciente de los valores implícitos en él; es decir, que no falsee su contenido de verdad para demostrar algo. Ambos *desiderata* son legítimos. Se tendría, simplemente, que asumir en la sociología la consciencia de su antinomia. La dicotomía entre ser y deber es tan falsa como históricamente vinculativa; de ahí que no quepa simplemente ignorarla. Sólo resulta transparente a la penetración de su forzosidad con las armas de la crítica social. A decir verdad, el comportamiento total neutral en el orden valorativo resulta imposible no sólo psicológicamente, sino también de manera objetivada. La sociedad, a cuyo conocimiento ha de apuntar en última instancia la sociología, si no quiere reducirse a mera técnica, sólo cristaliza efectivamente a la luz de una concepción de sociedad justa, en torno, en fin, a la idea de una sociedad cabal. Y ésta no ha de ser contrastada con la existente como si fuera un simple valor supuesto, por vía totalmente abstracta, sino que surge de la crítica, esto es, de la consciencia de la sociedad de sus propias contradicciones y de su

necesidad. Cuando *Popper* dice: «Porque aún cuando jamás podamos justificar racionalmente nuestras teorías y ni siquiera podamos revelarlas como probables, siempre podremos someterlas a crítica racional», está expresando algo que no vale menos para la sociedad que para las teorías acerca de la misma. De donde resulta un talante que ni se aferra a una neutralidad valorativa, cegadora respecto del interés esencial de la sociología, ni se deja llevar por un dogmatismo valorista abstracto y estático.

Popper detecta el latente subjetivismo de esa sociología del conocimiento avalorista que se ufana en demasía de su cientificista carencia de prejuicios. Consecuente con este planteamiento ataca el psicologismo sociológico. También en este punto coincido con él, y quizá me esté permitido hacer alusión al trabajo que publiqué en el «Homenaje a *Horkheimer*», en el que me ocupo de la discontinuidad existente entre estas dos disciplinas, que suelen ser conjuntamente incluidas bajo el rótulo general de ciencias humanas. Los motivos, sin embargo, que a uno y a otro nos incitan a igual conclusión no son los mismos. La separación entre hombre y entorno social no puede menos de parecerme excesivamente tópica, demasiado orientada de acuerdo con el viejo mapa de las ciencias —dado, según parece, de una vez por todas— y cuya hipóstasis *Popper* rechaza con tanta energía. Los sujetos a cuya investigación se compromete la psicología no están simplemente sujetos a la influencia de la sociedad, como suele llamársela, sino que vienen configurados por ella hasta lo más profundo. El substrato de un hombre en sí, que estuviera enfrentado al mundo —tal y como hemos visto revivirlo en el existencialismo— no pasaría de constituir una vacía abstracción. El entorno social efectivo es producido a su vez, todo lo mediata e irreconociblemente que se quiera, por hombres, por la sociedad organizada. Y a pesar de todo, la psicología no debe ser considerada como la pieza básica de las ciencias sociales. Me limitaría a recordar, a este respecto, que las formas de socialización —lo que en el uso anglosajón del lenguaje recibe el nombre de instituciones— se han autonomizado, en virtud de su propia dinámica, hasta tal punto respecto de los hombres vivos y de su psicología, que han acabado por oponerse a éstos como algo tan ajeno y, al mismo tiempo, tan prepotente, que la reducción a comportamientos humanos primarios efectuada en sus estudios por la psicología ni siquiera alcanza a los *behavior patterns* típicos y de plausible generalización, a los procesos sociales que se desarrollan por encima de las cabezas de los hombres. De todos modos, de la preminencia de la sociedad respecto de la psicología no me decidiría yo a deducir una independencia tan radical entre ambas como

la que subraya *Popper*. La sociedad es un proceso total, en el que los hombres abarcados, guiados y configurados por la objetividad reinfluyen a su vez sobre aquélla; la psicología se disuelve tan escasamente en la sociología como el individuo en la especie biológica y en su historia natural. No cabe la menor duda de que el fascismo no puede ser explicado tan sólo por razones de orden psicológico-social, ni era ésa, a diferencia de lo que, malentendiéndola, se ha dicho a veces, la intención de la «Authoritarian Personality»; pero si el carácter vinculado a la autoridad y necesitado de ella no hubiera estado tan extendido —por motivos sociológicos no menos evidentes, a su vez— el fascismo difícilmente hubiera encontrado en las masas la base necesaria para hacerse con el poder en una sociedad como la de la democracia de Weimar. La autonomía de los procesos sociales no es, en cuanto a tal, un en sí, sino que se basa en la cosificación; también los procesos enajenados respecto de los hombres siguen siendo inhumanos. De ahí que la frontera entre ambas ciencias sea tan escasamente absoluta como la existente entre sociología y economía, o entre sociología e historia. La visión de la sociedad como totalidad no deja de implicar asimismo la necesidad de que todos los momentos efectivos en dicha totalidad, y en modo alguno totalmente reducibles unos a otros, entren en el conocimiento; no tiene por qué dejarse aterrorizar por la división científica del trabajo. La preeminencia de lo social respecto de lo humano-individual se explica a partir de la cosa, de esa impotencia del individuo respecto de la sociedad, que para *Durkheim* constituía, precisamente, el criterio de los *faits sociaux;* la autorreflexión de la sociología también debe estar, no obstante, precavida y vigilante respecto de la herencia histórico-científica, que incita una y otra vez a exagerar la autarquía de las ciencias más jóvenes y en Europa todavía no aceptadas con igualdad de derechos por la *universitas literarum.*

Señoras y señores, en la correspondencia que sostuve con él previamente a la formulación de mi coponencia, el señor *Popper* definió la diversidad de nuestras posiciones en los siguientes términos: en su opinión, vivimos en el mejor de los mundos jamás existentes — yo, en cambio, me niego a creerlo así. En lo que a él corresponde, ha exagerado, sin duda, un poco, en aras del efectismo de la discusión. Establecer diferencias en el grado de maldad de sociedades de épocas diversas no deja de ser algo precario; me cuesta mucho aceptar que no todas hayan sido superiores a la que hizo posible Auschwitz, y por lo menos en este punto *Popper* me ha caracterizado con fidelidad indiscutible. Sólo que para mí la diferencia es decidible y no lo es simplemente de puntos de vista:

ambos podríamos sustentar igual postura negativa respecto de la filosofía del punto de vista y, con ello, también respecto de esa misma sociología. La experiencia del carácter contradictorio de la realidad social no puede ser considerada como un punto de partida más entre otros varios posibles, sino que es el motivo constituyente de la posibilidad de la sociología en cuanto a tal. Únicamente a quien sea capaz de imaginarse una sociedad distinta de la existente podrá ésta convertírsele en problema; únicamente en virtud de lo que no es se hará patente en lo que es, y ésta habrá de ser, sin duda, la materia de una sociología que no desee contentarse —como, desde luego, la mayor parte de sus proyectos— con los fines de la administración pública y privada. Quizá quede aludido con ello el motivo por el que en la sociología, en su condición de ciencia particular, no hay lugar para la sociedad. El proyecto de la nueva disciplina venía sustentado en *Comte* por la voluntad de proteger las tendencias productivas de su época —el desencadenamiento de las fuerzas productivas— del potencial destructor que ya entonces iba madurando en ellas. Y lo cierto es que a pesar del tiempo transcurrido no se ha producido cambio alguno en esta situación de partida de la sociología; es más, se ha agravado en extremo — y la sociología debería reservarse esta evidencia. El archipositivista *Comte* era perfectamente consciente de ese carácter antagonístico de la sociedad —en su opinión, realmente decisivo—, al que en su ulterior evolución el positivismo ha intentado anular —o escamotear— como simple especulación metafísica, dando lugar a las extravagancias de su fase tardía, que han vuelto a evidenciar lo intensamente que la realidad social ha puesto en solfa las pretensiones de aquéllos cuya profesión es, precisamente, apurar el conocimiento de la misma. Entretanto ocurre que la crisis, por la que la sociología ha de mostrarse no afectada, ya no es la del orden burgués tan sólo, sino una crisis tal que amenaza literalmente la subsistencia física de la sociedad entera. Frente a la increíble prepotencia de las circunstancias, ahora evidente en toda su desnudez, la esperanza, alentada por *Comte,* de que la sociología pudiera guiar el poder social, se ha revelado como ingenua —salvo, desde luego, que se decida a facilitar planes y proyectos a los poderes totalitarios. En su renuncia a una teoría crítica de la sociedad, la sociología adopta una postura de resignación: no hay valor para pensar el todo porque se duda de poder transformarlo. De ahí que si la sociología aceptara reducirse exclusivamente al conocimiento de *facts* y *figures* en beneficio de lo establecido, semejante progreso en la carencia de libertad acabaría por menoscabar progresivamente, condenándolas a la irrelevancia, incluso a esas investigaciones

de detalle con las que se hace la ilusión de triunfar sobre la teoría. La ponencia de *Popper* acaba con una cita de Jenófanes, síntoma indudable de que esa separación entre filosofía y sociología, que hoy tanto ayuda a la tranquilidad de las almas, le satisface tan escasamente como a mí. Pero también Jenófanes era, a pesar de la ontología eleática, un ilustrado; no en vano encontramos ya en él esa idea —nuevamente rastreable en *Anatole France*— de acuerdo con la cual si una especie animal pudiera representarse a una divinidad, lo haría con su propia imagen. Este tipo de crítica es tradicional en la ilustración europea desde la Antigüedad. Su herencia ha recaído hoy en no escasa medida, en la ciencia social. Apunta a la desmitologización. Que no es, desde luego, ningún concepto teorético, ni equivale tampoco a una ciega iconoclastia que al acabar con la diferencia entre lo verdadero y lo no verdadero destruye también el abismo entre lo cabal y lo falso. En su lucha contra la magia, la ilustración se propone —en virtud de su propia esencia— liberar a los hombres de todo encantamiento; del de los demonios, ayer, y hoy del que sobre ellos ejercen las relaciones humanas. Una ilustración que se olvida de esto y, en su desinterés, deja en su lugar —intacto— el viejo encantamiento, agotándose en la elaboración de aparatos conceptuales manejables, comete sabotaje contra sí misma, incluido ese concepto de verdad que *Popper* opone a la sociología del conocimiento. En el concepto enfático de la verdad viene comprehendida también la disposición cabal de la sociedad, por poco que pueda ser esbozada como imagen de futuro. La *reductio ad hominem* en la que toda ilustración crítica encuentra inspiración tiene como sustancia a esos hombres a los que habría que acceder en una sociedad dueña de sí misma. En la actual, por el contrario, su único índice es lo socialmente no verdadero.

RALF DAHRENDORF

ANOTACIONES A LA DISCUSIÓN DE LAS PONENCIAS DE KARL R. POPPER Y THEODOR W. ADORNO

1

El tema de ambas ponencias principales —«La lógica de las ciencias sociales»— había sido determinado, no sin una intención bien precisa, por los organizadores del Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología celebrado en Tübingen. No es ningún secreto que entre los profesores universitarios alemanes de sociología de la generación actual median diferencias muy acusadas en la orientación de las investigaciones, y no sólo en esto, sino también en la posición teórica e incluso en el talante básico de orden moral y político. A raíz de las discusiones de los últimos años llegó por un momento a pensarse que la dilucidación de los fundamentos lógico-científicos de la sociología podría ser un camino adecuado para iluminar las diferencias existentes, coadyuvando así a que la investigación resultara más fructífera. El Congreso de Tübingen no ha confirmado este supuesto. Aunque tanto el ponente como el coponente no vacilaron en tomar una posición clara y terminante en sus respectivas disertaciones, se echaba a faltar en el conjunto de la discusión la intensidad que hubiera cabido esperar dadas las diferencias de concepción realmente existentes. La mayoría de las contribuciones a la discusión se mantuvieron, por otra parte, tan fuertemente ceñidas al estricto ámbito del tema, que las posiciones morales y políticas a él subyacentes no llegaron a ser en modo alguno expresadas con la claridad necesaria. El resultado de la discusión puede cifrarse, en consecuencia, preferentemente en una cierta clarificación de las concepciones de ambos ponentes, o, al menos, en un aumento de la precisión de sus contornos. De ahí que ésta haya de figurar en el centro mismo de cualquier posible informe sobre la discusión.

2

Algunos de los participantes de la discusión se lamentaron sobre la escasa tensión existente entre ambas ponencias principales y entre ambos ponentes. De hecho podía incluso parecer a veces que el señor *Popper* y el señor *Adorno* estaban de acuerdo hasta límites sorprendentes. Y, sin embargo, la ironía de semejantes coincidencias apenas pudo pasarle desapercibida a cuantos supieron escuchar con mediana atención. En la discusión salieron a la luz unas cuantas divertidas ilustraciones acerca de cuánto en común tenían ambos ponentes en unas formulaciones por detrás de las que latían profundas diferencias en la cosa.

Popper y *Adorno* coincidían así por completo en que el intento de separar rígidamente la sociología de la filosofía no podría comportar sino un perjuicio para ambas. *Adorno* lo formuló enérgicamente: «De trazar la línea de demarcación tal y como una y otra vez se nos viene proponiendo *ad nauseam*, ésta acabaría convirtiéndose —y perdónenme ustedes lo torcido de la imagen— en una tumba en la que desaparecería el interés esencial de ambas disciplinas». Acerca, sin embargo, de lo que en el límite entre ambas disciplinas (en el supuesto de que éste fuera imaginable) podría y debería ser dicho y pensado, ninguno de los ponentes vino —prudentemente —a decir nada; *Georg-Heinrich Weippert* llamó, de todos modos, la atención, harto razonablemente, acerca de la extraordinaria diferencia existente en los conceptos de filosofía sustentados por ambos ponentes.

No menos superficial era, sin duda, la coincidencia de los ponentes en la predilección por la categoría de la crítica, sobre la que versó una intervención de *Peter Ludz* en la discusión. La crítica (o más exactamente: la «teoría crítica de la sociedad») viene a radicar, según *Adorno*, en el desarrollo de las contradicciones de la sociedad mediante el conocimiento de las mismas. No es fácil resistirse a la tentación de investigar la raíz de este concepto de teoría crítica —completamente dogmático, en sentido kantiano al menos, a tenor de la posibilidad— en la crítica de la izquierda hegeliana. En *Popper*, por el contrario, la categoría de la crítica está por completo vacía de contenido; no cabe ver en ella sino un puro mecanismo para la confirmación provisional de enunciados muy generales de la ciencia: «No podemos fundamentar nuestros asertos», sólo podemos «someterlos a crítica».

Los puntos en común y las diferencias en las concepciones lógico-científicas de ambos ponentes resaltan con especial acuidad en el problema de la escisión entre ciencias de la naturaleza y

ciencias del espíritu. Ambos, *Popper* y *Adorno*, apenas parecían inclinados a aferrarse ilimitadamente a ella. En la argumentación subrayaban, no obstante, aspectos muy distintos. *Popper* sustentaba la creencia de que la diferenciación tradicional descansa, en no poca medida, en un erróneo concepto de ciencias de la naturaleza. Una vez corregido el error se vería como todas las ciencias son «teoréticas», es decir, someten a crítica enunciados generales. Las diferencias entre unos dominios y otros de la ciencia no podrían ser, pues, sino graduales e históricas, es decir, diferencias principalmente superables. *Adorno* vino a llamar la atención, por el contrario, sobre una diferencia metodológica de orden muy distinto, a la que no consideraba «esencial», desde luego, pero sí no superable, en la medida en que venía determinada por el objeto: «En las ciencias de la naturaleza tenemos fundamentalmente que habérnoslas con materiales no mediados, es decir, con materiales de los que no cabe pensar que están ya preformados humanamente y, en consecuencia, eminentemente no cualificados, de tal modo que la ciencia natural —si ustedes lo prefieren así— nos deja en mayor libertad para elegir nuestro sistema categorial de lo que ocurre en la sociología, cuyo objeto mismo ya viene en sí tan ampliamente determinado, que es este mismo objeto el que nos impone el aparato categorial».

En estas formulaciones se hace evidente la diferencia fundamental entre las expectativas y aspiraciones cognoscitivas de *Popper* y *Adorno* que informó la discusión entera y sobre la que, incidiendo en su base, aún hay que volver: en tanto que *Adorno* considera posible reproducir la realidad misma en el proceso del conocimiento y, en consecuencia, reconocer y utilizar un aparato categorial inherente al objeto, para *Popper* el conocimiento viene a consistir siempre en un problemático intento de aprehensión de la realidad imponiendo a la misma categorías y, sobre todo, teorías. Casi resulta superfluo citar aquí los nombres de *Kant* y *Hegel*.

3

Temporal y materialmente, sin embargo, la discusión no estuvo dominada por *Popper* ni por *Adorno*, sino por un «tercer hombre» invocado por la casi totalidad de quienes participaron en ella, y frente al que ambos ponentes no dejaron de mostrarse, de todos modos, ampliamente coincidentes. Por sus amigos y enemigos este «tercer hombre» fue bautizado de diversas maneras: «método positivo», «positivismo no metafísico», «empirismo», «investigación em-

pírica», etc. Ya antes de la discusión fue censurado por *Eduard Baumgarten* lo que *Emerich Francis* desarrolló explícitamente y *Weippert* y otros no dejaron también de subrayar: que en ambas ponencias se había hablado, en realidad, demasiado poco de los problemas metodológicos de una disciplina que al menos en su tráfico cotidiano estaba preferentemente dedicada a investigaciones empíricas. Tal y como *Weippert* formuló, de cara a *Popper,* la cuestión, cabe, sin duda, extenderla a ambos ponentes: frente a los representantes de la investigación empírica uno y otro participan de un «concepto de empiria extraordinariamente estrecho y un concepto de teoría extraordinariamente amplio». Para ambos la ciencia se agota, en no poca medida, en enunciados generales y teorías, en tanto que a la experiencia sistemática le es asignado un papel limitado como correctivo, como instrumento de contrastación. Entre los participantes en la discusión hubo, en este sentido, incluso quien indicó que en ambos ponentes se echaba a faltar aquello, precisamente, en lo que consiste la sociología moderna y que *la distingue de los comienzos especulativos de la disciplina.*

Frente a semejantes objeciones tanto *Popper* como *Adorno* vinieron a adoptar una posición rigurosamente metodológica. Ambos se autocalificaron —empleando un giro de *Popper*— como «negativistas», en la medida en que cifraban la tarea de la empiria en la corrección crítica. Por otra parte, no dejaron de subrayar una y otra vez el primado de la teoría en la ciencia. Para *Popper* este primado se desprende de la unívoca vinculación existente entre teoría y experiencia en el «método hipotético-deductivo» de la ciencia por él desarrollado en sus obras y que en su ponencia da como supuesto: «No hay observación sin hipótesis... La inducción es la falsa tesis según la cual puede partirse de la observación. No hay inducción». La relación entre teoría e investigación empírica es, en *Adorno,* algo más complicada: «No creo que pueda sortearse la divergencia entre el concepto de una teoría crítica de la sociedad y la investigación social empírica mediante la aplicación, simplemente, de aquél a éste». — «Lo que he llamado teoría crítica de la sociedad plantea sin tregua a la investigación empírica una enorme cantidad de cuestiones que ésta, de atenerse exclusivamente a sí misma, jamás podría cristalizar.» Tampoco aquí deja de quedar unívocamente afirmado, de todos modos, el primado de la teoría.

Aunque el rigorismo de semejante concepto es lógicamente luminoso, será preciso objetarle que a partir de él no cabe dar respuesta a todas las cuestiones planteadas por el tráfico de la ciencia. La pregunta de *Weippert* sobre el «proceso concreto de la investigación» quedó, de acuerdo con todo este enfoque, tan sin res-

puesta como los interrogantes de *Rosenmayr* en torno a una posible —y necesaria— determinación unívoca del concepto de teoría y de la idea de acumulación teorética. En una determinación medianamente generosa del proceder científico no cabría ignorar, por ejemplo, que entre las tareas de la investigación empírica no figura sólo la de ayudar a la contrastación de teorías: la del estímulo es importante, y también la de la sistemática obtención y mediación de informaciones. De todos modos, ambos ponentes han subrayado, no sin razón, una y otra vez que semejantes tareas de la investigación empírica en modo alguno pueden fundamentar un concepto de sociología como ciencia. En su intención la sociología sigue siendo teorética, por mucho que el tráfico de la investigación sea eminentemente empírico.

4

En las diversas contribuciones a la discusión que fueron produciéndose hicieron acto de presencia diversos motivos secundarios, de los cuales algunos ni siquiera volvieron a ser citados, en tanto que otros no dejaron de atraer la atención repetidas veces. Figuran, entre ellos, la problemática de la enciclopedia de las ciencias sociales *(Hans L. Stoltenberg)*, la coordinación de los diversos métodos del conocimiento científico-social, especialmente del método comparativo *(Weippert)*, el problema de la justificación de las observaciones de *Popper* acerca de los cambios habidos en la relación entre sociología y etnología *(Wilhelm E. Mühlmann)*. Entre estos motivos secundarios figura, sin embargo, uno que irrumpió tan a menudo y despertó un interés tan evidente que obligó a sospechar que constituye una de las cuestiones clave de la sociología alemana y, en todo caso, un objeto verdaderamente necesario de la discusión en el seno de la misma: el problema de los juicios de valor. Una serie de oradores, entre ellos los señores *Hofmann, Mühlmann, Rosenmayr* y *Weippert*, pidieron una nueva consideración a fondo del concepto de neutralidad valorativa, o sea, la prosecución y profundización de la disputa de los juicios de valor de los años anteriores a la Primera Guerra Mundial. En sus observaciones finales los ponentes apenas se refirieron a esta petición. Pudo incluso sacarse la impresión de que ni a *Popper* ni a *Adorno* les parece tan urgente e imperiosa la cuestión de los juicios de valor como a algunos de los partícipes en la discusión. En la medida en que pudiera ocurrir así, ambos ponentes se evadieron a uno de los problemas más declaradamente inexcusables para el resto de los con-

gresistas. Puede, incluso, que una dilucidación de la ética de la investigación y de la teoría científico-sociales resulte más adecuada para iluminar y especificar las concepciones básicas que hoy se contraponen en la sociología alemana de lo que pueda serlo la de la lógica de la investigación. Han transcurrido 50 años y los frentes se han incluso trastocado, y, sin embargo, la disputa de los juicios de valor parece haber perdido muy poco de su explosividad en el ámbito de la sociología alemana.

5

Ya en su primera intervención en la discusión *Adorno* caracterizó la relación existente entre sus reflexiones y las de *Popper* insistiendo en que lo que está en juego no es una mera diferencia de puntos de vista, sino unas contradicciones perfectamente decidibles o delimitables. Quien tuvo la oportunidad de seguir la discusión, sin embargo, no pudo menos de preguntarse, de manera cada vez más decidida, si no sería más bien verdad lo primero y falso lo segundo. Al ser consideradas como meros puntos de vista —excluyentes, por tanto, de toda auténtica discusión y argumentación— son calificadas con insuficiencia excesiva, sin duda, las posiciones de los ponentes. Las diferencias no son, por otra parte, verdaderamente profundas en el orden del contenido tan sólo, sino también en el de la naturaleza de la argumentación, de tal modo que es preciso poner en tela de juicio que a *Popper* y a *Adorno* les fuera dado llegar siquiera a un acuerdo acerca del procedimiento adecuado para el conocimiento y delimitación de las diferencias que se yerguen entre ambos. Sobre todo al final de la discusión salieron otra vez a la luz, con enorme claridad, las diferencias en cuestión. La relación entre ponente y coponente casi hubo de invertirse en este punto cuando —en respuesta a una pregunta de *Ludz*— Adorno procedió a sentar, de manera tan clara como abierta, los principios políticos de su concepción de la teoría sociológica, dando así pie a que *Popper* formulara, a su vez, muy polémicamente y en categorías políticas, las bases de su concepción lógico-científica. Esta disputa final de los ponentes es suficientemente importante como para justificar una cita algo más extensa de lo usual.

Al reproche de *Ludz* de haber recaído, en su teoría crítica de la sociedad, «por detrás de *Marx*», Adorno comenzó por oponer lo siguiente: «La realidad social se ha transformado de tal manera que casi se ve uno obligado a retroceder al punto de vista —tan

acerbamente criticado por Marx y Engels— de la izquierda hegeliana; y ello es así, en primer lugar, porque la teoría desarrollada por Marx y Engels ha acabado por adoptar, a su vez, una fisonomía totalmente dogmática, y, en segundo, porque en esta forma de la teoría, dogmatizada y paralizada, la idea de la transformación del mundo se ha convertido en una deleznable ideología, que sirve incluso para justificar la más lamentable praxis de opresión de los seres humanos. En tercer lugar —y éste es, posiblemente, el motivo más serio— porque la idea de que en virtud de la teoría y mediante la expresión de la misma cabe llegar a los hombres e incitarlos a la acción resulta hoy doblemente imposible, dado que los hombres, en su constitución actual, ya no se dejan predisponer en modo alguno por la teoría, y dado, asimismo, que la realidad, en la fisonomía de la misma a que estamos asistiendo, excluye la posibilidad de acciones del tipo de las que a Marx le parecían inminentes de un día para otro. De manera, pues, que de actuar hoy como si se pudiera transformar el mundo mañana, no se conseguiría otra cosa que ser un embustero».

Popper calificó este talante escéptico de «pesimismo», un pesimismo surgido necesariamente de la decepción ante el fracaso de unas esperanzas utópicas o revolucionarias harto hipertrofiadas. Quien, por el contrario, aspire a menos y se conforme con pequeños progresos, con un ir paso a paso, podrá ser calificado, sin duda, como le ocurre a él, de «optimista». «Soy un viejo ilustrado y liberal — y, desde luego, prehegeliano.» *Popper* acabó, en consecuencia, por pedir una vuelta al estadio anterior a *Hegel*, ya que «*Hegel* ha aniquilado el liberalismo en Alemania». El dualismo entre ser y deber ser, tan necesario para el progreso del mundo, se esfumó en la «ilustración posthegeliana», y en él viene, sin embargo, contenido el supuesto básico para una acción con sentido. «La presunción de poseer un saber tan desmesurado sobre el mundo es lo falso... No sabemos nada y, en consecuencia, no tenemos más remedio que ser modestos; y porque somos modestos podemos ser optimistas.»

Únicamente en este punto avanzado de la discusión se hizo la luz acerca de esa profunda interrelación de base que había jugado un papel tan importante en la elección del tema. Me refiero a la íntima relación existente entre ciertas ideas acerca de la tarea de la sociología, ciertas posiciones epistemológicas y lógico-científicas y ciertos principios morales de relevancia política. Por otra parte, tampoco emergieron todos los síndromes de concepción científica y de posición política representados en la sociología alemana.

6

Que la discusión de las ponencias entre *Popper* y *Adorno* ha dejado abiertas muchas cuestiones es algo tan trivial que casi no vale la pena ni decirlo. Y, sin embargo, insistir aquí en ello no deja de tener cierto sentido. La discusión de Tübingen dejó a muchos de los que intervinieron en ella con un vivo sentimiento de decepción. Lo cual obliga a plantearse el problema de qué es lo que faltó en la discusión para que pudiera cristalizar tal sentimiento — un problema aún más agudizado por el hecho de que lo fructífero de ambas ponencias queda fuera de toda duda. En cierto modo la respuesta a esta cuestión ha sido ya insinuada de maneras diversas. Contrariamente a las expectativas de los organizadores, el tema no se reveló como el más apropiado para sacar a la luz las controversias que en muchas de las discusiones que entre sí mantienen los sociólogos alemanes figuran más o menos tácitamente, laten y se revelan. Otro motivo de la decepción habrá, sin duda, de cifrarse *en el hecho de que la discusión no condujo a la precisión de posiciones* lógico-científicas de tipo general, es decir, a detallados análisis paradigmáticos de tales o cuáles teorías, por ejemplo, o a la enérgica determinación de la relación entre teoría y empiria, de construcción, análisis e investigación factual. La referencia a problemas sociológicos específicos y también, quizá, a los problemas candentes de los prácticos de la investigación social allí presentes fue, del principio al fin, harto laxa — lo que, desde luego, no facilitó la participación intensiva en la discusión. Al pasar revista a todos estos argumentos no hay que olvidar, por supuesto, que sólo algunos de los presentes se mostraron propicios a intervenir en la discusión, de tal modo que las posibilidades abiertas por ambos ponentes de conseguir una confrontación realmente fructífera no fueron en absoluto agotadas.

JÜRGEN HABERMAS

TEORÍA ANALÍTICA DE LA CIENCIA Y DIALÉCTICA

Apéndice a la controversia entre Popper y Adorno

1

«La totalidad social no mantiene ninguna vida propia por encima de los componentes que aúna y de los que, en realidad, viene a constar. Se produce y reproduce en virtud de sus momentos particulares... Tan escasamente, sin embargo, como cabe esperar dicha totalidad de la vida, de la cooperación y del antagonismo de sus elementos, cabe entender uno solo de estos elementos —ni siquiera simplemente en su funcionamiento— fuera de la intelección del todo, que tiene su propia esencia en el movimiento de lo particular. Sistema y particularidad son recíprocos y sólo en su reciprocidad resultan cognoscibles.»[1] Adorno concibe la sociedad en categorías que no desmienten su procedencia de la lógica de Hegel. Concibe la sociedad como totalidad en ese estricto sentido dialéctico de acuerdo con el cual, y en virtud del axioma que afirma que el todo no es igual a la suma de sus partes, éste no puede ser interpretado orgánicamente; y, sin embargo, la totalidad tampoco es una clase de extensión lógica determinable mediante la agregación de cuantos elementos comprende. En esta medida, pues, el concepto dialéctico de totalidad se evade de la justificación crítica a los fundamentos lógicos de esas teorías de la *Gestalt*[2] en cuyo ámbito son recusadas las investigaciones obedientes a las reglas formales de la técnica analítica; y, a pesar de todo, no por ello deja de desbordar al mismo tiempo los límites de la lógica formal, en cuya área de influencia la dialéctica misma no puede ser considerada sino como una quimera.

1. Th. W. Adorno: *Zur Logik der Sozialwissenschaften* ("La lógica de las ciencias sociales").
2. Cfr. E. Nagel: *The Structure of Science*, London 1961. (Traducc. cast. de Néstor Míguez con el título de "La estructura de la ciencia", Buenos Aires 1968, Edit. Paidós. T.)

A fin de que los lógicos puedan mantenerse en sus trece, los sociólogos aplican a estas quimeras —que no son, así sin más, nada— un término pregnante: las expresiones que apuntan a la totalidad de la trama de la vida social sólo tienen validez hoy como ideología. En la medida en que la evidencia de las ciencias sociales viene determinada por la teoría analítica de la ciencia, la ilustración supuestamente radical barrunta en todo rasgo dialéctico un elemento mitológico — y quizá no sin cierta razón, porque la ilustración dialéctica [3], de cuya rigurosidad intenta evadirse la meramente lineal, hace nuevamente suya una creencia abandonada por el positivismo, y que hereda del mito, según la cual: el proceso de investigación organizado por los sujetos pertenece, en virtud de los propios actos cognoscitivos, a la trama objetiva cuyo conocimiento se busca. Esta creencia presupone, obviamente, la sociedad como totalidad y presupone, también, unos sociólogos que se reflejan a partir de su interrelación. Desde luego que las ciencias sociales de observancia analítica también conocen un concepto de totalidad; sus teorías son teorías de sistemas y una teoría general habría de referirse al sistema social en su conjunto. En virtud de todo ello el acontecer social viene concebido como una trama funcional de regularidades empíricas; en los modelos científico-sociales, las relaciones entre magnitudes covariantes a cuya derivación se procede rigen, en su conjunto, como elementos de una trama interdependiente. La cual no impide, por supuesto, que esta relación entre el sistema y sus elementos, hipotéticamente reproducida en el contexto deductivo de unas funciones matemáticas, deba ser estrictamente diferenciada respecto de esa otra relación entre la totalidad y sus momentos cuyo desarrollo sólo puede acontecer por vía dialéctica. La diferencia existente entre totalidad y sistema en el sentido a que acabamos de referirnos no puede ser, por otra parte, directamente designada; porque, evidentemente, en el lenguaje de la lógica formal sería disuelta y en el de la dialéctica habría de ser superada *(aufgehoben)*. En lugar de ello vamos a intentar —desde fuera en ambos casos— una aproximación a estas dos formas típicas de ciencia social; dos formas de las cuales una se limita al uso del concepto funcionalista de sistema en tanto que la otra se aferra a un concepto dialéctico de totalidad. Clarificaremos inicialmente ambos tipos, de manera alternativa, de acuerdo con cuatro diferencias características:

3. Cfr. Horkheimer y Adorno: *Dialektik der Aufklärung* ("Dialéctica de la ilustración"), Amsterdam 1947. (Existe reedición reciente de esta obra: Frankfurt am Main 1969, S. Fischer Verlag. T.)

1. En el marco de una teoría estrictamente científico-experimental el concepto de sistema sólo puede designar la trama interdependiente de funciones de manera formal, en tanto que éstas, a su vez, son interpretadas como relaciones entre variables de comportamiento social, por ejemplo. El concepto de sistema en cuanto a tal queda, respecto del ámbito experimental analizado, tan en la superficie como los enunciados teoréticos que lo explicitan. En el conjunto de las prescripciones vigentes en el ámbito de la metodología empírico-analítica viene contenida, junto a las reglas lógico-formales necesarias para la construcción de un sistema deductivo de enunciados hipotéticos —es decir, un cálculo aplicable científico-empíricamente—, la exigencia de elegir los supuestos básicos simplificados de tal modo que permitan la derivación de supuestos legales empíricamente significativos. En ocasiones se dice que la teoría ha de ser «isomórfica» respecto de su campo de aplicación; pero el giro mismo no deja de inducir a error. Porque, a decir verdad, no tenemos el menor conocimiento acerca de una supuesta correspondencia ontológica entre categorías científicas y estructuras de la realidad. Las teorías son esquemas de órdenes que construimos dentro de un marco sintáctico determinado, es decir, de acuerdo con sus estipulaciones. Y se revelan como aplicables a un dominio especial de objetos siempre que la multiplicidad y diversidad reales se sometan a ellas. He aquí, además, por qué la filosofía analítica puede hacer suyo el programa de la unidad de la ciencia: la coincidencia fáctica entre las hipótesis legales derivadas y las regularidades empíricas es principalmente casual y, en cuanto a tal, exterior a la teoría. Toda reflexión que no se resigne a ello pasa por inadmisible.

Toda teoría dialéctica se hace, sin embargo, culpable de esta falta de resignación. Duda de que la ciencia pueda proceder en lo tocante al mundo que los hombres han edificado con la misma indiferencia con que lo hace —con el éxito sobradamente conocido— en las exactas ciencias naturales. Las ciencias sociales han de asegurarse antes de la adecuación de sus categorías al objeto, ya que los esquemas ordenados, a los que magnitudes covariantes sólo se conforman casualmente, no hacen justicia a nuestro interés por la sociedad. Por supuesto que las relaciones institucionalmente cosificadas son aprehendidas en los retículos de los modelos científico-sociales similarmente a tantas y tantas regularidades empíricas; y qué duda cabe de que un conocimiento empírico-analítico de este tipo puede facilitarnos, en el conocimiento de dependencias aisladas, el dominio técnico de unas magnitudes sociales parejo al que poseemos sobre las de la naturaleza. Ahora bien, tan pronto

como el interés cognoscitivo va más allá del dominio de la naturaleza, lo que en este caso quiere decir: más allá de la manipulación de ámbitos naturales, la indiferencia del sistema respecto de su campo de aplicación se transforma en una falsificación del objeto. Descuidada en beneficio de una metodología general, la estructura del objeto condena a la teoría, en la que no puede penetrar, a la irrelevancia. En el campo de la naturaleza, la trivialidad de los conocimientos verdaderos no tiene ningún peso; en las ciencias sociales, sin embargo, hay que contar con esa venganza del objeto en virtud de la cual el sujeto, todavía en pleno proceso cognoscitivo, se ve coaccionado y detenido por los imperativos y necesidades propios, precisamente, de la esfera que se propone analizar. De ello sólo se libera en la medida en que concibe la trama social de la vida como una totalidad determinante incluso de la propia investigación. La ciencia social pierde así, al mismo tiempo, su presunta libertad de elección de categorías y modelos; se hace consciente de que «los datos de que dispone no son datos incualificados, sino, exclusivamente, datos estructurados en el contexto general de la totalidad social» [4].

La exigencia, sin embargo, de que la teoría, en su constitución, y el concepto, en su estructura, se adecúen a la cosa, y que la cosa se imponga en el método por su propio peso, no puede, en realidad, ser hecha efectiva más allá de toda teoría modelizadora sino dialécticamente. El aparato científico tan sólo arroja luz sobre un determinado objeto, de cuya estructura debe haber entendido algo previamente, por otra parte, en el supuesto de que las categorías escogidas no queden fuera del mismo. Este círculo no puede ser salvado mediante inmediatez apriorística o empírica alguna de la vía de acceso; sólo cabe revisarlo y remeditarlo dialécticamente a partir de una hermenéutica natural del mundo social de la vida. La interrelación hipotético-deductiva de enunciados es sustituida por la explicación hermenéutica del sentido; en lugar de una correspondencia biunívoca entre símbolos y significados, unas categorías, previamente comprendidas, que obtienen sucesivamente, y de manera inequívoca, su determinación en virtud del valor de su posición en el conjunto desarrollado; los conceptos de forma relacional ceden su puesto a otros capaces de expresar a un tiempo substancia y función. A las teorías de este tipo más ágil les es posible aprehender reflexivamente en la organización subjetiva del aparato científico, de tal modo que ellas mismas pueden seguir

4. Th. W. Adorno, *op. cit.*

siendo consideradas como un momento del conjunto objetivo que someten a su vez a análisis.

2. Con la relación entre la teoría y su objetivo varía también la relación existente entre teoría y experiencia. Los métodos empírico-analíticos únicamente toleran un tipo de experiencia, definida por ellos mismos. Tan sólo la observación controlada de un determinado comportamiento físico, organizado en un campo aislado en circunstancias reproducibles por sujetos cualesquiera perfectamente intercambiables, parece permitir juicios de percepción válidos de manera intersubjetiva. Éstos representan la base empírica sobre la que las teorías deben alzarse si se pretende que las hipótesis obtenidas por vía deductiva no sean tan sólo lógicamente correctas sino, asimismo, empíricamente certeras. Ciencias empíricas en sentido estricto son, pues, aquéllas cuyos enunciados discutibles son controlados —indirectamente al menos— por medio de una experiencia tan estrechamente canalizada como aquélla a la que venimos de referirnos.

A ello se opone una teoría dialéctica de la sociedad. Si la construcción formal de la teoría, la estructura de los conceptos y la elección de las categorías y modelos no pueden efectuarse siguiendo ciegamente las reglas abstractas de una metodología, sino que, como hemos visto, han de adecuarse previamente a un objeto preformado, no cabrá identificar sólo posteriormente la teoría con una experiencia que, en virtud de todo ello, no podrá menos de quedar restringida. La postulada coherencia de la orientación teorética respecto del proceso social general, al que también pertenece la propia investigación sociológica, remite asimismo a la experiencia. Pero las consideraciones de este tipo provienen, en última instancia, del fondo de una experiencia acumulada precientíficamente, que aún no ha arrojado de sí el suelo de resonancia de un entorno social centrado en una historicidad vital o, en otras palabras, la formación y cultura adquiridas por el sujeto entero, al modo de un elemento meramente subjetivo[5]. Esta inicial experiencia de la sociedad como totalidad guía el trazado de la teoría en la que se articula, teoría que a partir de sus propias construcciones es nuevamente sometida al control de la experiencia. Porque, en definitiva, incluso en ese estadio en el que la empiria, en su condición de observación organizada, se ha separado ya totalmente del pensamiento, un pensa-

5. En Collected Papers (Den Haag 1962), parte I, págs. 4 y ss. consigue rescatar Alfred Schütz, tomando pie en el concepto diltehyano y husserliano de *Lebenswelt* ("mundo de la vida"), un concepto de experiencia útil para la metodología de las ciencias sociales.

miento reducido a enunciados hipotéticamente necesarios, al que se enfrenta como una instancia ajena, ha de poderse contar con la conformidad; ni siquiera una experiencia tan restringida ha de ser discutida por la teoría dialéctica. Por otra parte, no está obligado a renunciar a cuantos pensamientos se evadan de este control. No todos sus teoremas resultan susceptibles de traducción al lenguaje formal de un complejo hipotético-deductivo; no todos pueden ser legitimados sin fisuras por comprobaciones empíricas —y los que menos, los de importancia central: «Es innegable que no hay experimento capaz de probar fehacientemente la dependencia de todo fenómeno social respecto de la totalidad, en la medida en que el todo, que preforma los fenómenos tangibles, jamás resultará aprehensible por métodos particulares de ensayo. Y, sin embargo, la dependencia del hecho o elemento social sometido a observación respecto de la estructura global tiene una validez mucho más real que la de tales o cuáles datos verificados —aisladamente— de manera irrefutable y es, desde luego, todo menos una enloquecida elucubración mental» [6].

El concepto funcionalista de sistema presupuesto por las ciencias sociales de inspiración analítica no puede, en cuanto a tal y de acuerdo con su propio sentido operacional, ser confirmado ni refutado empíricamente; ni las más numerosas y mejor confirmadas hipótesis legales podrían probar que la estructura de la sociedad satisface el concepto funcional que de acuerdo con el proceder analítico constituye el marco necesario de las posibles covariancias. El concepto dialéctico de totalidad exige, por el contrario, que los instrumentos analíticos y las estructuras sociales se entrecrucen como ruedas dentadas. La incidencia hermenéutica en la totalidad ha de revelarse como de un valor superior al meramente instrumental, ha de revelarse como justa y certera durante el curso mismo de la explicación — es decir, como un concepto adecuado a la cosa misma, en tanto que a un retículo previamente elaborado y que se da como supuesto la multiplicidad de los fenómenos no puede, en el mejor de los casos, sino someterse. Al filo de esta pretensión resulta evidente el desplazamiento de los centros de gravedad en la relación entre teoría y empiria: en el marco de la teoría dialéctica han de justificarse en la experiencia por una parte, incluso los propios medios categoriales, unos medios a los que desde otros puntos de vista no se les concede sino una validez meramente analítica; por otra parte, sin embargo, esta experiencia no es identificada con la observación controlada, de tal modo que aun sin re-

6. Th. W. Adorno: *op. cit.*

sultar susceptible, ni siquiera indirectamente, de falsación estricta, un determinado pensamiento puede seguir conservando su legitimación científica.

3. La relación entre teoría y experiencia determina también la relación entre teoría e historia. Tanto si se trata de un determinado material histórico como de unos fenómenos particulares de la naturaleza, los métodos empírico-analíticos ponen igual énfasis en la contrastación de las hipótesis legales. Una ciencia que aspire a merecer tal título, en sentido estricto, ha de proceder en ambos casos generalizadoramente; y las dependencias legales que fija son, atendiendo a su forma lógica, fundamentalmente iguales. Ya a partir de ese mismo procedimiento con el que se controla experimentalmente la validez de las hipótesis legales, se deriva el rendimiento específico de las teorías científico-empíricas: permiten prognosis condicionadas de procesos objetivos u objetivizados. Como contrastamos una teoría a base de comparar los acontecimientos predichos con los efectivamente observados, una teoría suficientemente contrastada de manera empírica nos permite, sobre la base de sus enunciados generales, es decir, de las leyes, y con ayuda de las condiciones marginales, que determinan un caso dado, subsumir este caso bajo la ley y elaborar una prognosis para la situación de la que se trate. La situación descrita por las condiciones marginales recibe, por lo general, el nombre de causa, y el acontecimiento predicho, el de efecto. Si nos servimos de una teoría para predecir un acontecimiento de acuerdo con el procedimiento al que acabamos de referirnos, se dice que podemos «explicar» el acontecimiento en cuestión. De manera, pues, que prognosis condicionada y explicación causal no son sino expresiones distintas para un mismo rendimiento de las ciencias teoréticas.

También las ciencias históricas se miden, a la luz de la teoría analítica de la ciencia, de acuerdo con estos mismos criterios; sólo que, como es obvio, combinan los medios lógicos de cara a otro interés cognoscitivo. La meta no es la derivación y contrastación de leyes universales, sino la explicación de acontecimientos individuales. Para ello los historiadores se sirven de una serie de leyes triviales, reglas empíricas de tipo psicológico o sociológico, por lo general, con el fin de pasar así de un acontecimiento dado a una causa hipotética. La forma lógica de la explicación causal es la misma en todos los casos; pero las hipótesis cuya contrastación empírica se busca se refieren, en las ciencias generalizadoras, a leyes obtenidas por vía deductiva con unas condiciones marginales o particulares dadas, en las ciencias históricas, a estas condiciones

mismas, que interesan, a la vista de unas reglas de la experiencia cotidiana propuestas de manera programática, como causa de un acontecimiento individual testificado[7]. En el análisis de determinadas causas de ciertos acontecimientos aislados puede que las leyes, sobre las que tácitamente se trabaja, resulten, como tales, problemáticas; tan pronto como el interés de la investigación se desvía de los enunciados singulares hipotéticos, destinados a explicar acontecimientos específicos, y se dirige básicamente a los enunciados hipotético-generales, a las leyes, por ejemplo, del comportamiento social, aceptadas hasta entonces como simplemente triviales, el historiador se convierte en sociólogo; el análisis pasa a corresponder al dominio de una ciencia teorética. De ello extrae Popper la consecuencia de que la contrastación de las hipótesis legales no es cosa de las ciencias históricas. Las uniformidades empíricas que vienen expresadas en forma de enunciados generales sobre la dependencia funcional de magnitudes covariantes pertenecen a otra dimensión que la de las condiciones marginales concretas susceptibles de ser consideradas como causa de determinados acontecimientos históricos. De ahí que no pueda aceptarse, en modo alguno, la existencia de leyes históricas peculiares. Las leyes con que nos encontramos en las ciencias históricas tienen un *status* idéntico al de todas las demás leyes de la naturaleza.

Frente a todo ello, una teoría dialéctica de la sociedad afirma la dependencia de los fenómenos particulares respecto de la totalidad; rechaza necesariamente el uso restrictivo del concepto de ley. Más allá de las particulares relaciones de dependencia de magnitudes históricamente neutrales su análisis apunta a una trama objetiva, determinante asimismo de la dirección de la evolución histórica. Sin que se trate, por supuesto, de las llamadas regularidades dinámicas, que desarrollan las ciencias empíricas estrictas en modelos procesuales. Las leyes del movimiento histórico aspiran a una validez a un tiempo más global y más restringida. Desde el momento en que no hacen abstracción del contexto específico

7. Cfr. Karl R. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, tomo II, Bern 1958, págs. 232 y ss. (Traducción castellana de Eduardo Loedel con el título de "La sociedad abierta y sus enemigos", Buenos Aires 1957, Edit. Paidós, *Biblioteca de Psicología social y sociología*. La Edit. Paidós reeditó posteriormente esta obra en dos pequeños volúmenes en la colección *Biblioteca del hombre contemporáneo*, no imprimiendo la parte del texto dedicada a notas, parte que ocupa aproximadamente una cuarta parte del total y que Popper considera imprescindible para la justa apreciación de su obra. De ahí que en septiembre de 1968, en ocasión de Simposio celebrado en su honor en la ciudad de Burgos, Popper desautorizara públicamente esta reedición de "La sociedad abierta y sus enemigos". *N. del T.*)

de una época, de toda una situación, no tienen una validez general. No se refieren a las estructuras del continuo antropológico, ni a una constante histórica, sino a ámbitos de aplicación sucesivamente concretos que vienen definidos en la dimensión de un proceso evolutivo totalmente único e irreversible en sus estadios, es decir, que vienen definidos ya en el conocimiento de la cosa y no por vía meramente analítica. El ámbito de validez de las leyes dialécticas es, por otra parte, más amplio, en la medida en que no acogen relaciones locales de funciones particulares y contextos aislados, sino esas relaciones fundamentales de dependencia, esas interrelaciones básicas por las que un mundo social de la vida, una situación epocal en su conjunto, vienen determinados, precisamente, como totalidad, unas interrelaciones que empapan, por otra parte, todos sus momentos: «La generalidad de las leyes científico-sociales no es, en suma, la de un ámbito conceptual en el que las partes individuales hubieran ido integrándose sin solución de continuidad, sino que viene siempre referida —y referida de manera esencial— a la relación entre lo general y lo particular en su concreción histórica» [8]

Las legalidades históricas de este tipo designan movimientos que, mediados por la consciencia del sujeto agente, se imponen tendencialmente. Al mismo tiempo se proponen expresar el sentido objetivo de una trama vital histórica. Desde este ángulo, una teoría dialéctica de la sociedad procede hermenéuticamente. La intelección del sentido, al que las teorías empírico-analíticas sólo conceden un valor heurístico [9], les es constitutiva. Comienza por obtener ya sus categorías a partir de la propia consciencia situacional de los individuos que actúan; en el espíritu objetivo de un mundo social de la vida se articula el sentido al que la interpretación sociológica viene referido, de manera identificadora y crítica a un tiempo. El pensamiento dialéctico no se limita a eliminar la dogmática de la situación vivida mediante la formalización, antes bien alcanza, en su propio curso, el sentido subjetivamente significado,

8. Th. W. Adorno: *Soziologie und empirische Forschung* ("Sociología e investigación empírica").

9. Cfr. W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1960. (Traducción castellana de Federico Saller con el título "Corrientes fundamentales de la filosofía actual", Buenos Aires 1967, Edit. Nova. Esta versión castellana del interesante manual de Stegmüller, al haber sido efectuada sobre una temprana edición del mismo no incluye una extensa parte dedicada a las filosofías de Wittgenstein ni un apéndice sobre el innatismo chomskyano que el autor ha ido añadiendo en posteriores ediciones alemanas de la obra. *N. del T.)* Th. Gomperz: *Über Sinn und Siungebilde, Erklären und Verstehen* ("Sobre el sentido y la forma del sentido, explicar y comprender"), Tübingen 1929.

a través de las instituciones vigentes, por así decirlo, y lo suspende. Porque la dependencia de estas ideas e interpretaciones de la suma de intereses de un contexto objetivo de la reproducción social impide aferrarse a una hermenéutica subjetivamente comprensiva del sentido; una teoría que aspire a la comprensión objetiva del sentido debe dar cuenta asimismo de ese momento de cosificación que de manera tan exclusiva se beneficia de la atención de los métodos objetivizadores.

Como la dialéctica se sustrae al objetivismo, desde cuya perspectiva las relaciones sociales existentes entre seres humanos históricamente actuantes son analizadas de manera idéntica a como pueden serlo las relaciones legales entre cosas, se libra también del peligro de la ideologización, peligro que subsiste durante el tiempo todo en el que la hermenéutica mide y considera dichas relaciones de acuerdo, simplemente, con lo que ellas subjetivamente se consideran a sí mismas. La teoría se aferrará a este sentido, pero únicamente para medirlo y considerarlo, de espaldas al sujeto y a las instituciones, de acuerdo con lo que éstos realmente son. De este modo se abre a la totalidad histórica de una trama social cuyo concepto aún descifra, en su auténtica naturaleza de fragmento de un contexto general objetivamente significativo, la obligatoriedad y carácter coactivo, subjetivamente carentes de sentido, de las relaciones que inciden, como lo más natural, sobre los individuos — efectuando así su crítica: la teoría «debe transformar los conceptos que allega desde fuera en aquellos otros que la cosa tiene por sí misma, en aquello que la cosa querría ser en virtud de sí misma, confrontándolo con lo que realmente es. Debe disolver la rigidez del objeto fijado aquí y ahora en un campo de tensión entre lo posible y lo real... De ahí, no obstante, que las hipótesis y predicciones de lo que quepa regularmente esperar no guarden una total adecuación con la misma» [10]. Para que en su intelección de un sentido objetivo el propio trabajo histórico pueda ser impregnado teóricamente, la historia, con vistas, además, a evitar una hipostatización histórico-filosófica de dicho sentido, ha de abrirse al futuro. La sociedad sólo se hace patente en las tendencias de su evolución histórica, es decir, en las leyes de su movimiento histórico, a partir de lo que no es: «Todo concepto estructural de la ordenación social actual presupone que una determinada voluntad de conferirle ésta o aquella dirección evolutiva, una determinada voluntad de reconfigurar venideramente dicha estructura, es impuesta o considerada como históricamente válida (es decir, efectiva). Por supues-

10. *Op. cit.*

to que son cosas muy distintas que este futuro sea deseado prácticamente, elaborado y trabajado, de manera efectiva, en dicha dirección, políticamente impulsado, en suma — o que sea utilizado como elemento constitutivo de la teoría, como hipótesis»[11]. Sólo con esta intención práctica pueden proceder las ciencias sociales de manera a un tiempo histórica y sistemática, sin que se olvide, por supuesto, que esta intención debe ser reflejada a su vez a partir de ese mismo contexto objetivo cuyo análisis hace posible: esta legitimación es, precisamente, lo que la diferencia de las «referencias axiológicas» arbitrariamente subjetivas de Max Weber.

4. Con la relación entre teoria e historia se transforma asimismo la relación entre ciencia y praxis. Una historia que se limite de manera estrictamente científico-empírica a la explicación causal de acontecimientos individuales no tiene otro valor inmediato que el meramente retrospectivo; los conocimientos de este tipo no resultan susceptibles de aplicación práctico-vital. Mucho más relevante es, desde este prisma, el conocimiento de hipótesis legales empíricamente confirmadas; permiten prognosis condicionadas y, en consecuencia, pueden ser traducidas a recomendaciones técnicas de cara a una elección racional de tipo teleológico, siempre que los objetivos vengan dados precisamente de manera práctica. La aplicación técnica de las prognosis científico-naturales se basa en esta relación lógica. De manera similar cabe contar también con la derivación de técnicas para el dominio de la praxis social a partir de leyes científicas sociales, es decir, técnicas sociales con ayuda de las cuales podemos asegurarnos una incidencia sobre los procesos sociales similar a la posible sobre los naturales. De ahí que una sociología que trabaje de manera empírico-analítica puede ser reclamada como ciencia auxiliar de cara a una administración racional. Si bien, desde luego, sólo pueden obtenerse predicciones condicionadas y, en consecuencia, técnicamente utilizables a partir de teorías referidas a campos aislados y contextos estacionarios en los que ocurren procesos reiterados o, en todo caso, reiterables. Los sistemas sociales están, sin embargo, en contextos vitales de orden histórico, su sitio no está al lado de esos sistemas repetitivos, para los que resultan posibles enunciados certeros de tipo empírico-científico. El radio de las ciencias sociales se limita, paralelamente, a relaciones parciales entre magnitudes aislables; las conexiones más complejas y de un grado superior de interdependen-

11. H. Freyer: *Soziologie als Wirklichkeitwissenschaft* ("Sociología como ciencia de la realidad"). Leipzig, Berlín 1930, pág. 304.

cia se evaden de las ingerencias científicamente controladas, y mucho más, desde luego, los sistemas sociales globalmente considerados.

Ahora bien, si confiamos en la posibilidad de una ayuda por parte de las diversas técnicas particulares de cara a una praxis política planificada, en el sentido, por ejemplo, en el que Mannheim cree poder utilizarla para una reorganización de la sociedad o Popper para la realización de un sentido en la historia, se hace imprescindible, incluso de acuerdo con los patrones positivistas, un análisis global[12]. Un análisis destinado a desarrollar a partir de contextos e interrelaciones de tipo histórico la perspectiva de una acción imputable a la sociedad global como sujeto y en cuyo seno únicamente podemos llegar a ser conscientes de las relaciones importantes desde un punto de vista práctico, entre fines y medios, así como de las técnicas sociales. En opinión de Popper, de cara a este objetivo heurístico pueden resultar lícitas las interpretaciones generales de grandes evoluciones históricas. No llevan a teorías empíricamente contrastables en sentido estricto en la medida en que el mismo punto de vista que guía la interpretación con vistas a los grandes problemas del presente, determina asimismo en no poca medida la elección de los hechos a confirmar. Ello no impide, sin embargo, que sometamos el pasado al foco de tales interpretaciones con la esperanza de que su resplandor ilumine cortes relevantes del presente de tal modo que quepa reconocer, desde puntos de vista prácticos, determinadas relaciones parciales. El contexto social en el que incidimos mediante las técnicas sociales se mantiene tan estrictamente en la dimensión de un ser separado del deber ser, como el punto de vista de nuestra interpretación y el proyecto de la praxis se mantienen, por el contrario, en la de un deber ser separado del ser. La relación entre ciencia y praxis descansa, al igual que la existente entre teoría e historia, sobre una estricta diferenciación entre hechos y decisiones: la historia tiene un sentido en tan escasa medida como la propia naturaleza y, sin embargo, mediante una decisión adecuada podemos dárselo, intentando una y otra vez, con la ayuda de técnicas sociales científicas, que éste se imponga y prevalezca en la historia.

Frente a esto una teoría dialéctica de la sociedad no puede menos de hacer referencia a la discrepancia perceptible entre los problemas prácticos y la consumación de tareas técnicas, por no aludir a la realización de un sentido que, más allá del dominio de la naturaleza en virtud de una manipulación, todo lo perfecta que se

12. Cfr. Karl R. Popper, *op. cit.*, tomo II, págs. 328 y ss.

quiera, de relación cosificada, habría de afectar a la estructura de un contexto vital social en su conjunto, impulsando la emancipación del mismo. Las contradicciones reales son producidas por esta totalidad y por su movimiento histórico mismo, dando lugar asimismo, y como reacción, a las interpretaciones que orientan la aplicación de las técnicas sociales de cara a unos objetivos elegidos de manera presuntamente libre. En la medida, únicamente, en que las finalidades prácticas de nuestro análisis histórico global, es decir, en la medida tan sólo en que los puntos de vista rectores de esa «interpretación general» generosamente concedida por Popper queden libres de toda arbitrariedad y puedan ser legitimados dialécticamente a partir del contexto objetivo, podremos esperar una orientación científica para nuestra actuación práctica, y sólo entonces. Sólo podemos hacer historia en la proporción en que ésta se nos adviene como factible. En este sentido puede decirse que entre las ventajas, pero también entre los deberes, de una ciencia social crítica figura el que ésta deba plantearse sus propios problemas a partir de su objeto: «separando de manera radical los problemas inmanentes de una ciencia de los problemas reales que en sus formalismos vienen a reflejarse pálidamente, no se conseguiría sino fetichizar aquélla» [13]. En esta frase de Adorno viene contenida la respuesta dialéctica al postulado de la teoría analítica de la ciencia: examinar una y otra vez, de la manera más rigurosa posible, si los intereses que rigen la actividad cognoscitiva son científico-inmanentes o vienen motivados, simplemente, de manera práctico-vital [14].

De ahí que la discusión acerca de la relación existente entre ciencia y praxis lleve necesariamente al quinto y último problema en el que ambos tipos de ciencia social se escinden en su autocomprensión: al problema de la llamada neutralidad valorativa *(Wertfreiheit)* de la investigación histórica y teorética.

Es éste un problema, no obstante, que a diferencia de los anteriores no voy a tratar de manera meramente descriptiva. Una investigación sistemática no puede darse por satisfecha con una determinación topológica de puntos de vista teórico-científicos. Como ambas partes vienen, en lo esencial, a partir de una misma pretensión racional en lo tocante a la naturaleza crítica y autocrítica de su modo de conocer, hay que decidir si la dialéctica desborda efectivamente los límites de la reflexión contrastable, limitándose de este modo a usurpar el nombre de razón para un oscurantismo en

13. Th. W. Adorno: *Zur Logik der Sozialwissenschaften* ("Sobre la lógica de las ciencias sociales").
14. Cfr. con Karl R. Popper: *Zur Logik der Sozialwissenschaften* ("La lógica de las ciencias sociales").

consecuencia todavía más peligroso [15], como afirma el positivismo, o si, por el contrario, no viene el código de unas ciencias estrictas de la naturaleza a paralizar arbitrariamente una racionalización progresiva, transformando, en nombre de una distinción puntual y de la sólida empiria, la fuerza de la reflexión en sanciones contra el propio pensamiento. En lo tocante a esta afirmación, la carga de la prueba incumbe a la dialéctica, en la medida en que ésta no se aferra, como el positivismo, a la mera negación, sino que enlaza afirmativamente, en un principio, con el pensamiento intelectivo institucionalizado en el quehacer científico: debe, pues, criticar el proceder empírico-analítico de manera inmanente, es decir, en su propia pretensión. La reducción a una mera consideración metodológica, la eliminación metódica, en suma, de contenido, en que fundamenta su vigencia todo absolutismo lógico, no deja, evidentemente de plantear dificultades; la dialéctica no puede legitimar su validez en el seno de una dimensión, más allá de la que está *a limine*, no puede acreditarse, en modo alguno, a partir de unos principios, su prueba no podría ser otra que la propia teoría desarrollada. En la medida en que se tome en serio, el pensamiento dialéctico está obligado asimismo a aceptar la discusión en la dimensión determinada por la parte contraria: partiendo de sus propias posiciones ha de serle factible obligar al racionalismo empírico-científico a asumir, de acuerdo con los módulos aceptados de la razón parcial, que la reflexión vinculativa sobre sí mismo no puede menos de incitarle más allá como una forma de racionalización incompleta.

2

El postulado de la llamada neutralidad valorativa descansa sobre una tesis que, siguiendo a Popper, podría ser formulada como dualismo de hechos y decisiones. Cabe ilustrar muy bien esta tesis mediante una distinción entre tipos de leyes. Tenemos, por una parte, las regularidades empíricas en la csfera de los fenómenos naturales e históricos, esto es, las leyes naturales; por otra, las reglas o preceptos que regulan la conducta humana, es decir, las normas sociales. En tanto que los invariantes de los fenómenos, fi-

15. Cfr. Karl R. Popper: *What is Dialectic?* En: *Mind* 49, 1940, pág. 2, 403 y ss. (Este trabajo de Popper fue posteriormente incluido por el autor en el volumen *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul, del que existe versión castellana de Néstor Míguez con el título "El desarrollo del conocimiento científico", Buenos Aires 1967, Edit. Paidós. N. del T.)

jados mediante leyes de la naturaleza, se mantienen, por principio, sin excepción y con total independencia de cualquier posible influencia de los sujetos actuantes, las normas sociales son impuestas y su incumplimiento está sujeto a sanción: tienen una validez mediata, únicamente, en virtud de la consciencia y del reconocimiento de los sujetos, que actúan conforme a las mismas. Los positivistas sostienen que los dominios de cada uno de estos dos tipos de leyes son autónomos; los juicios en los que reconocemos o aceptamos leyes de un tipo o de otro reclaman, en consecuencia, bases diferentes e independientes una de la otra. Las hipótesis concernientes a las leyes de la naturaleza son determinaciones empíricamente válidas o no válidas. Por el contrario, los enunciados mediante los que aceptamos o rechazamos, asumimos o negamos normas sociales son determinaciones que en el dominio de la experiencia no pueden ser consideradas como verdaderas ni falsas. Aquellos juicios descansan sobre conocimientos; éstos, sobre decisión. En consecuencia, el sentido de las normas sociales depende de leyes fácticas de la naturaleza, o éstas de aquél, en tan escasa medida como imposible resulta derivar el contenido normativo de juicios de valor a partir del contenido descriptivo de determinaciones fácticas o el descriptivo a partir del normativo. Las esferas del ser y del deber ser están, en este modelo, estrictamente separadas; los enunciados de un lenguaje descriptivo resultan intraducibles a un lenguaje prescriptivo [16]. Al dualismo de hechos y decisiones le corresponde, lógico-científicamente, la separación entre el conocer y el valorar, y metodológicamente, la exigencia de limitar el campo de las ciencias experimentales a las regularidades empíricas en los procesos naturales y sociales. Los problemas prácticos o las cuestiones y preguntas acerca del sentido de las normas son científicamente indecidibles; los juicios de valor jamás pueden asumir legítimamente la forma de enunciados teoréticos, ni pueden ser puestos en relación de necesidad lógica con éstos. En el dominio de las ciencias experimentales, las prognosis acerca de un covariante de magnitudes empíricas determinadas permiten, regularmente, dados unos fines, una racionalización de la elección de los medios. La fijación de estos fines, por el contrario, depende de la aceptación de unas normas y no resulta científicamente controlable. No debe existir la menor confusión entre los problemas prácticos y los técnico-teóricos, es decir, aquellos problemas y cuestiones que vienen referidos a lo real: a la validez y adecuación de las hipótesis legales y

16. Cfr. R. M. Hare: *The Language of Morals* ("El lenguaje de la moral"), Oxford 1952.

a unas relaciones determinadas entre fines y medios. Hay una frase de Wittgenstein, verdaderamente clásica, que expresa la consecuencia que su autor extrae de este postulado de la neutralidad valorativa: «Sentimos que incluso en el caso de que hubiera ya una respuesta para *todas* las cuestiones científicas imaginables, nuestros problemas vitales no habrían sido siquiera rozados» [17].

El dualismo de hechos y decisiones obliga a una reducción del conocimiento auténticamente válido a las ciencias estrictas de la naturaleza y con ello a una eliminación de los problemas de la praxis vital del horizonte de las ciencias. La nítida línea trazada por el positivismo entre el conocer y el valorar designa, por supuesto, no tanto un resultado cuanto un problema. Porque de este segregado dominio de los valores, normas y decisiones vienen nuevamente a apoderarse las interpretaciones filosóficas sobre la base de un trabajo que se reparten con la ciencia reducida.

La *ética objetiva de los valores* elabora a partir de aquí incluso un reino de ser ideal trascendente a la experiencia sensorial (Scheler, Hartmann). Autonomizadas al modo de entidades con una dignidad ontológica peculiar, la aprehensión de estas cualidades axiológicas sólo resulta posible en virtud de un determinado tipo de conocimiento intuitivo. La *filosofía subjetiva de los valores* no alimenta idéntica seguridad acerca de semejantes relaciones con un sentido desgajado del contexto real de la vida e hipostasiado. Bien es verdad que reclama también la existencia de órdenes de valores (Max Weber) y dominios de fe (Jaspers) en una esfera superior a la historia y no sometida a ella. Pero el conocimiento sujeto a un control científico no es completado, sin más, por un conocimiento intuitivo. La fe filosófica que se mantiene en un punto medio entre la pura decisión y la comprensión racional, ha de obligar a alguno de los órdenes en conflicto, sin suspender, no obstante su pluralismo, y sin poder disolver el núcleo dogmático del que ella misma vive. La polémica responsable, aunque principalmente indecidible, entre filósofos, representantes honrados en el plano intelectual y existencialmente comprometidos de las potencias espirituales, constituye, en este ámbito de problemas prácticos, la forma más racional de discusión imaginable. El *decisionismo,* en fin, no vacila en reducir las normas íntegramente a decisiones. En la forma lingüístico-analítica de la ética no cognoscitiva, la propia complementación decisionista viene concebida, de manera positivista, en términos de una ciencia positivistamente restringida (R. M. Hare). Puestos como axiomas unos determinados juicios de valor, cabe proceder en todo

17. Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus* 6, 52.

momento al análisis necesario de un contexto deductivo de enunciados; con lo cual, sin embargo, resultan aquellos principios tan escasamente aprehensibles mediante comprensión racional como las normas contrapuestas a las leyes de la naturaleza: su aceptación es fruto, única y exclusivamente, de la decisión. Tales decisiones pueden ser interpretadas, acto seguido, en un sentido existencialista y personal (Sartre), en un sentido político público (Carl Schmitt), o desde unos presupuestos antropológicos institucionalistas (Gehlen); la tesis, sin embargo, no varía por ello. Una tesis de acuerdo con la cual las decisiones relevantes en el orden práctico vital, tanto si consisten en la aceptación de unos principios, en la elección de un proyecto histórico-vital o en la elección de un enemigo, no pueden ser jamás sustituidas por cálculo científico o siquiera racionalizadas. Ahora bien, si los problemas prácticos —eliminados de un conocimiento reducido al científico-experimental— son segregados así del ámbito de poder de las controversias racionales, si las decisiones concernientes a los problemas de la praxis vital han de ser liberados de cualquier posible instancia de racionalidad obligatoria, no hay que maravillarse de que surja un último y desesperado intento: asegurar por vía institucional una decisión previa socialmente vinculativa mediante el regreso al clausurado mundo de las imágenes y de las potencias míticas (Walter Bröcker). Esta complementación del positivismo mediante la *mitología* no carece de cierta necesidad lógica —como han demostrado Adorno y Horkheimer— [18], necesidad cuya abismal ironía sólo la dialéctica podría salvar en una franca risotada.

Positivistas intelectualmente honrados, a quienes semejantes perspectivas quitan la risa, se auxilian con el programa de una «sociedad abierta». No por ello renuncian, desde luego, a la línea de demarcación trazada con todo rigor, en el plano científico-lógico, entre conocer y valorar, ni dejan de identificar, sin más, el conocimiento científico-empírico obediente a las reglas de una metodología universalmente vinculante con la propia ciencia; por otra parte, y en lógica consecuencia, vienen a asumir y aceptar también la determinación residual de todo pensamiento que desborde el marco fijado sin plantearse mayores problemas y sin, desde luego, preguntarse si acaso la monopolización de todo conocimiento posible por una forma específica de éste no vendrá, en realidad, a crear la norma que, midiendo todo lo que no se adapta a aquélla,

18. Horkheimer y Adorno: *Dialektik der Aufklärung* ("Dialéctica de la Ilustración"). Respecto de Bröcker, cfr. mi recensión *Der befremdliche Mythos - Reduktion oder Evokation.* ("El mito paradójico - Reducción o evocación"), en: *Philosophische Rundschau* 6 (1958), pág. 215.

obliga al acto de valorar, decidir o creer a adoptar una figura fetichizada. Y, por supuesto, que al adoptar idéntica postura de rechazo tanto ante la metafísica vergonzante de la ética objetiva de los valores y la filosofía axiológica subjetiva como ante la profesa irracionalidad del decisionismo e, incluso, de la remitificación, no pueden verse abocados sino a una última salida, que es la que de hecho, se ha decidido a propugnar Popper; a saber: salvar el racionalismo al menos como profesión de fe.

Como el positivismo sólo acepta la razón y la proclama en su forma particularizada (como capacidad de manipulación correcta de las reglas metodológicas y lógico-formales), no puede subrayar la relevancia del conocimiento de cara a una praxis razonable sino acudiendo al recurso de exaltar la «fe en la razón». Con lo que el problema «no radica en la elección entre el conocimiento y la fe, sino en la elección, simplemente, entre dos tipos de fe»[19]. De estar efectivamente privado el conocimiento científico de toda relación significante con la praxis y ser independiente, a su vez, todo contenido normativo de cualquier penetración en la trama real de la vida, tal y como nada dialécticamente viene a suponerse, no puede menos de resultar ineludible la aceptación de un dilema evidente: no puedo obligar a nadie a basar siempre sus creencias básicas en argumentos y experiencias y no puedo, a mi vez, probar a nadie con la ayuda de estos argumentos y experiencias que yo mismo haya de comportarme así; es decir, «que primero hay que asumir una posición racionalista (en virtud de una decisión), y sólo a partir de ahí cabe prestar atención a argumentos o experiencias; de donde se deduce que dicha posición de base no puede ser fundamentada, en cuanto a tal, mediante argumentos y experiencias»[20] Esta posición racionalista viene a traducirse al terreno de la praxis mediante su determinación de la conducta y de los actos morales y políticos de las personas, individualmente consideradas, y de la sociedad en su conjunto. Nos obliga, sobre todo, a un comportamiento socio-técnico correcto. En la vida social descubrimos, al igual que en la naturaleza, regularidades empíricas, que podemos formular mediante leyes científicas. Actuamos racionalmente en la medida en que establecemos normas e instituciones sociales de acuerdo con el conocimiento de estas leyes naturales y adoptamos nuestras medidas de acuerdo con las recomendaciones técnicas que se derivan de éstas. La problemática separación introducida entre normas y leyes naturales, el dualismo entre hechos y decisiones y

19. Popper: *op. cit.*, tomo II, pág. 304.
20. *Op. cit.*, pág. 284.

la convicción de que la historia tiene un sentido tan escasamente como pueda tenerlo la naturaleza vienen a presentarse así, precisamente, como el supuesto o requisito previo para la efectividad práctica de un racionalismo decididamente asumido, es decir para la creencia de que en la dimensión de los hechos históricos, a fuerza de decisión y gracias a nuestro conocimiento teorético de las leyes naturales fácticas podemos realizar y conseguir sociotécnicamente un sentido del que la historia en sí, estrictamente considerada, carece.

El intento popperiano de salvaguardar el racionalismo científico-lógico de las consecuencias irracionalistas de su forzada fundamentación decisionista, la profesión racionalista de fe, en suma, hecha por Popper de cara a una praxis política científicamente orientada, parte, evidentemente, de una problemática premisa que comparte con el Dewey de *Quest for Certainty* y con el pragmatismo en su conjunto: que los hombres son capaces de orientar racionalmente su propio destino con la ayuda de técnicas sociales. Vamos a investigar la validez de esta premisa: ¿existe acaso un continuo de racionalidad entre la capacidad de disposición técnica sobre procesos objetivizados, por una parte, y el dominio práctico de procesos históricos, por otra, de la historia que «hacemos», sin haber podido hacerla hasta entonces conscientemente? Se trata del problema de si la administración racional del mundo coincide con la solución de las cuestiones prácticas suscitadas y planteadas históricamente. Pero antes debe ser examinada, evidentemente, otra premisa, la fundamental, una premisa sobre la que descansa la problemática en su conjunto; me refiero a esa estricta separación entre leyes naturales y normas a cuya invocación procede el dualismo de hechos y decisiones. Sin duda que la crítica del derecho natural ha probado que las normas sociales no se fundan ni pueden ser fundadas en aquello que es [21]. Y, sin embargo, ¿acaso elimina esto el carácter normativo de una investigación racional del contexto concreto de la vida, en el que éste hunde sus raíces y sobre el que, bien incide de nuevo ideológicamente, bien reactúa por vía crítica? Una pregunta que, en definitiva, sólo así puede plantearse correctamente: ¿No hay efectivamente otro conocimiento que el que apunta, en sentido enfático, al concepto de una cosa, en lugar de hacerlo, simplemente, a su existencia? ¿Es que el conocimiento reducido, de acuerdo con el planteamiento positivista, a ciencia empírica está desgajado realmente de toda vinculación normativa?

21. Cfr. E. Topitsch: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* ("Del origen y fin de la metafísica"), Wien 1958.

3

Vamos a investigar este problema en relación con las propuestas popperianas de cara a la solución del llamado problema de la base [22]. Se trata de un problema que se plantea en el marco del análisis lógico-científico de la posible contrastación empírica de las teorías. Las hipótesis lógicamente correctas no revelan únicamente su efectiva validez empírica al ser confrontadas con la experiencia. En rigor, sin embargo, los enunciados teoréticos no pueden ser contrastados de manera inmediata por recurso a una experiencia objetivizada de un modo u otro, sino por recurso, tan sólo, a otros enunciados. Las vivencias o percepciones no son, sin embargo, enunciados; cabe, en todo caso, expresarlas mediante enunciados observacionales. De ahí que estos enunciados protocolarios hayan sido considerados como la base sobre la que cabe tomar una decisión acerca de la validez efectiva de las hipótesis. Contra este punto de vista de Carnap y de Neurath ha venido precisamente Popper a objetar que desde semejante prisma la escasa claridad, existente en lo tocante a la relación entre teoría y experiencia no resulta sino soslayada y, en definitiva, aplazada, ya que vuelve a presentarse a propósito de la no menos problemática relación entre los enunciados protocolares y las vivencias protocolizadas. En efecto, si no nos abandonamos al supuesto básico —históricamente superado— del viejo sensualismo, de acuerdo con el cual los datos sensoriales elementales nos vienen dados de manera intuitiva e inmediatamente evidente, la seguridad sensorial protocolizada tampoco nos confiere una base suficientemente satisfactoria desde un punto de vista lógico para la validez efectiva de las teorías propias de las ciencias empíricas.

Partiendo de su teoría general de la falsación cabe encontrar en Popper una solución alternativa [23]. Como es bien sabido, Popper demuestra que las hipótesis legales no pueden ser, en absoluto, verificadas. Dichas hipótesis ostentan la forma de enunciados universales no restringidos, con un número ilimitado de casos de aplicación principalmente posibles, en tanto que la serie de observaciones con cuya ayuda contrastamos cada vez en *un* caso la hipótesis es, a su vez, principalmente finita. De ahí que no quepa contar con una prueba inductiva. De superar, sin embargo, el mayor número

22. Cfr. Karl R. Popper: *The Logic of Scientific Discovery*. London 1959, pág. 93 y ss. (Existe versión castellana de Víctor Sánchez de Zavala con el título "La lógica de la investigación científica", Madrid 1962, Edit. Tecnos.) *(N. del T.)*
23. Cfr. *op. cit.*, pág. 78 y ss.

posible de pruebas de falsación, las hipótesis legales resultan confirmadas. Una teoría puede irse a pique en afirmaciones singulares de existencia contradictorias respecto de una hipótesis legal reformulada en una predicción negativa. De ahí que no pueda exigirse una aceptación intersubjetiva de tales enunciados de base, es decir, de enunciados que expresan un resultado observacional. Ellos mismos resultan tan escasamente susceptibles de verificación como las hipótesis legales a cuya contrastación empírica tienen que servir y, desde luego, por idénticos motivos. En todo enunciado de base se utilizan, inevitablemente, expresiones universales cuyo *status* es, respecto de la verificación, el mismo que el de las hipótesis. Ni siquiera la escueta afirmación de que aquí hay un vaso de agua podría ser probada mediante una serie finita de observaciones, ya que el sentido de expresiones como «vaso» o «agua» viene formado por una serie de supuestos acerca del comportamiento legal de unos determinados cuerpos. También los enunciados de base desbordan toda posible experiencia, ya que sus expresiones implican tácitamente hipótesis legales, que a su vez no pueden ser verificadas dado el número principalmente ilimitado de sus casos de aplicación. Popper explica esta tesis subrayando que las expresiones universales son, en su totalidad, conceptos de disposición o que, en todo caso, pueden ser retrotraídas a éstos. Incluso en las expresiones elementales de los más simples enunciados protocolarios descubrimos supuestos implícitos acerca de un comportamiento legal de los objetos observables tan pronto como nos imaginamos posibles procedimientos de contrastación, es decir, situaciones de *test* suficientes como para aclarar, en caso de duda, la significación de las expresiones universales utilizadas [24].

No es ninguna casualidad que Popper dirija sus objeciones lógicas contra esa interpretación ingenua de los enunciados de base, de acuerdo con la cual la validez de éstos puede ser garantizada mediante una certidumbre sensible de naturaleza intuitiva y llegue en su crítica precisamente al mismo punto en el que con anterioridad a él vinieron a incidir las objeciones pragmáticas de un Charles Sander Peirce [25]. Peirce repite, a su manera, la crítica hegeliana a la certidumbre sensible. Por supuesto que no procede a superar dialécticamente la ilusión de los hechos desnudos y de las sensaciones escuetas en el proceso experiencial de una fenomenología del espíritu, ni se da por satisfecho, como posteriormente a él vino a

24. Cfr. *op. cit.*, pág. 420 y ss.
25. Cfr. Ch. S. Peirce: *Collected Papers*, Ed. Hartshorne & Weiss, Cambridge 1960, tomo V; sobre todo los trabajos *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man; Fixation of Belief* y *How to Make aur Ideas Clear.*

darse otra fenomenología, con retrotraer los juicios de percepción al correspondiente horizonte de las experiencias pre-predicativas [26]. Peirce viene, en realidad, a poner en relación ese conocimiento empírico pre-sistemático sedimentado ya en formas de apercepción, en el que toda percepción actual es, desde un principio, fundida, es decir, esa red de lo hipotéticamente pre-entendido y anticipadamente co-imaginario en la que siempre vienen aprehendidas incluso las más simples sensaciones, con la estabilización de un comportamiento controlado con éxito. El hipotético excedente sobre el contenido particular de lo actualmente percibido, al que se hace lógicamente justicia en las expresiones universales de los protocolos de experiencia, viene referido siempre, implícitamente, a un comportamiento del que cabe tener, regularmente, una expectativa. Efectivamente, en la medida en que lo percibido haya de tener un determinado sentido, este significado no puede ser concebido sino al modo de culminación y suma de unos hábitos de comportamiento que en él vienen a acreditarse: *for what a thing means is simply what habits it involves.* El grado de generalidad del contenido descriptivo de los juicios de percepción desborda con mucho la particularidad de lo hipotéticamente percibido en cada caso, en la medida en que no puede menos de reconocerse que bajo la coacción selectiva hacia la estabilización ya hemos hecho experiencias de acciones que han salido bien y hemos articulado significados.

Frente a una solución positivista del problema de la base Popper subraya que los enunciados observacionales apropiados para la falsación de hipótesis legales no pueden ser justificados empíricamente de manera irrebatible y forzosamente vinculante; hay que decidir, por el contrario, en cada caso, si la hipótesis de un enunciado de base viene suficientemente motivada por la experiencia. En el proceso de la investigación todos los observadores que intervienen en los intentos de falsación de unas determinadas teorías han de acceder a un consensus provisional y en todo momento revocable sobre unos enunciados observacionales relevantes: semejante acuerdo obedece, sin embargo, en última instancia, a una decisión; no puede ser exigido por razones lógicas ni empíricas. Incluso el caso límite viene incluido en este cálculo: de ser algún día imposible un acuerdo o coincidencia de este tipo entre los participantes en dicho proceso, ello equivaldría al fracaso del lenguaje como medio de intelección general.

26. Cfr. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil* ("Experiencia y juicio"), Hamburg 1948.

La «solución» de Popper lleva a unas consecuencias indudablemente no intencionadas. Confirma, en efecto, contra toda voluntad, que la validez empírica de los enunciados de base y, con ello, la de las teorías no puede ser, en absoluto, decidida en un contexto científicamente explicado; es decir, no puede serlo estableciendo, por ejemplo, su relación con una determinada acción, una relación teoréticamente explicada, desde luego, o simplemente explicable. Los científicos discuten más bien acerca de si deben aceptar o no un enunciado de base; esto, sin embargo, equivale a decir que se interrogan sobre la posible o imposible aplicación de una hipótesis legal correctamente derivada a un determinado estado de cosas experimentalmente constatado. Popper compara este proceso con el de la administración de justicia, a cuyo efecto resulta especialmente ilustrativo el ejemplo anglosajón. Mediante una especie de resolución los jueces se ponen de acuerdo acerca de la exposición de los hechos que se inclinan a dar por válida. Esto viene a corresponder a la aceptación de un enunciado de base. Permite, juntamente con el sistema de normas del derecho penal (correspondiente, en esta comparación, a las hipótesis de la ciencia empírica) ciertas deducciones necesarias, así como el pronunciamiento de la sentencia. Semejante paralelismo únicamente nos interesa, como es obvio, con vistas a ese círculo que parece resultar tan inevitable en la aplicación de hipótesis legales científicas a hechos y estados de cosas observados como en la de normas legales de naturaleza jurídica a hechos constatados. En ambos casos sería igualmente imposible aplicar el sistema de leyes de no haberse puesto antes de acuerdo acerca de una determinación específica de hechos; de todos modos, esta determinacion debe ser alcanzada de acuerdo con un procedimiento que corresponda al sistema de leyes y que, en consecuencia, venga ya a aplicarlo [27]. No cabe aplicar reglas generales sin antes haberse puesto de acuerdo acerca de los hechos que pueden ser subsumidos bajo las mismas; estos hechos, por otra parte, no pueden ser determinados como casos relevantes antes de la aplicación de aquellas reglas. El círculo inevitable en la aplicación de las reglas [28] no viene a ser sino un indicio de la incardinación del proceso de investigación en un contexto al que no cabe ya explicar empírico-analíticamente, sino sólo por vía hermenéutica. Los postulados de un estricto proceso cognoscitivo no pueden ignorar, obviamente, la intelección previa y no explicitada que, a

27. Cfr. Karl R. Popper: *Op. cit.*, pág. 110.
28. Cfr. Hans Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode* ("Verdad y método"), Tübingen 1960, pág. 292 y ss.

pesar de todo, presuponen; en ello se venga el desgajamiento de la metodología respecto del proceso real de la investigación y de sus funciones sociales.

La investigación es una institución de seres humanos que actúan juntos y que hablan entre sí; como tal determina, a través de la comunicación de los investigadores, aquello que puede aspirar teoréticamente, a validez. El requisito de observación controlada como base para las decisiones concernientes a la validez de las hipótesis legales presupone ya una intelección previa de ciertas normas sociales. No basta con conocer el objetivo específico de una investigación y la relevancia de una observación de cara a unas determinadas hipótesis; para poder siquiera saber a qué se refiere la validez empírica de los enunciados de base, tiene que haber sido entendido el sentido del proceso de la investigación, globalmente considerado, de manera similar a como antes debe el juez haber comprendido siempre el sentido de la judicatura en cuanto a tal. La *quaestio facti* ha de ser decidida con vistas a una *quaestio iuris* dada, es decir, comprendida en su aspiración inmanente. En el procedimiento judicial le es presente a cualquiera: lo que aquí está en juego es el problema de la contravención de unas normas prohibitivas generales impuestas de manera positiva y sancionadas por el estado. La validez empírica de los enunciados de base se adecua, asimismo, a una expectativa de comportamiento socialmente normada. ¿Cómo se traduce la *quaestio iuris* en el proceso de investigación y de acuerdo con qué se mide aquí la validez empírica de los enunciados de base? En la interpretación pragmática del proceso de investigación cabe encontrar una indicación en este sentido.

Normalmente no dudamos acerca de la validez de tal o cual enunciado de base, no ponemos en duda que en futuras situaciones de tests las hipótesis concernientes a un comportamiento legal de los cuerpos que vienen implícitas en sus expresiones universales serían también confirmadas. ¿Cómo explicar este hecho tan insistentemente ignorado por Popper? La incurrencia de una serie en principio infinita de enunciados de base, de los que cada uno vendría obligado a confirmar los supuestos (hipótesis) implicados en el enunciado precedente, no deja de constituir una posibilidad lógicamente fundamentada. Una posibilidad que, no obstante, sólo sería actualizada en el caso de que estas hipótesis fueran sucesivamente problematizadas. Entre tanto bien puede decirse que carecen de la inseguridad de las hipótesis; son ciertas en su condición de convicciones no problemáticas y representaciones acreditadas de manera pragmática. El suelo teorético de una seguridad comportamental no discutida está edificado a base de esas convicciones

latentes (de esas «beliefs» de las que parten los pragmáticos). Sobre el suelo de estas creencias universales vienen a problematizarse, en cada ocasión, *algunas* de estas convicciones fijadas precientíficamente, y sólo resultan perceptibles en su validez meramente hipotética cuando el hábito a ellas vinculado deja de garantizar, en el caso en ese momento actual, el éxito esperado.

La perturbada estabilidad del comportamiento pragmáticamente aprendido obliga a una modificación de la «convicción» central, que a raíz de ello puede ser formulada como hipótesis y sometida a test. Sus condiciones imitan en principio las condiciones de credibilidad de las convicciones no problematizadas: condiciones del rendimiento conseguido por hombres que actúan y que conservan y facilitan su vida mediante un determinado trabajo social. De ahí que, en última instancia, la validez empírica de los enunciados de base, y, con ella, la adecuación de las hipótesis legales y la de las teorías, globalmente consideradas, vengan referidas a criterios de un tipo de éxito en la actuación y en el comportamiento que ha ido lográndose y del que se ha hecho un aprendizaje social en el contexto, principalmente intersubjetivo, de unos grupos activos y laboriosos. Éste es el punto en el que se configura la intelección previa hermenéutica —silenciada por la teoría analítica de la ciencia— en virtud de la que viene a resultar posible la aplicación de reglas en la aceptación de enunciados de base. El llamado problema de la base no se presenta, en modo alguno, por primera vez, en el momento en que concebimos el proceso de la investigación como parte de un proceso global de actos socialmente institucionalizados a través del que los grupos sociales obtienen su vida, precaria por naturaleza. Porque el enunciado de base no accede a validez empírica exclusivamente en virtud de los motivos de una observación aislada, sino de la precedente integración de percepciones aisladas en la trama de unas convicciones no problemáticas y acreditadas sobre una base muy amplia; esto ocurre a la luz de unas determinadas condiciones experimentales que en cuanto a tales vienen a imitar un control de los resultados de los actos incardinados, de manera originaria, en un sistema de trabajo social. Ahora bien, dado que la validez empírica de las hipótesis así contrastadas por vía experimental hunde sus raíces en los contextos más generales del proceso de trabajo, el conocimiento estrictamente empírico-científico no puede menos de consentir en ser interpretado a partir de la misma referencia vital al tipo de acción del trabajo, del dominio concreto de la naturaleza.

Las recomendaciones técnicas de cara a una elección racionalizada de medios con vistas a unos determinados fines no resultan

derivables de las teorías científicas de manera posterior y como casual: antes bien puede decirse que vienen, desde un principio, a proporcionar informaciones acerca de las reglas del dominio técnico del tipo de ese dominio que sobre la naturaleza va elaborándose a lo largo del proceso de trabajo. La «decisión» popperiana respecto de la aceptación o rechazo de enunciados elementales es tomada a partir de esa misma comprensión previa de naturaleza hermenéutica que rige la autorregulación del sistema de trabajo social: también quienes participan en el proceso de trabajo han de estar de acuerdo acerca de los criterios de éxito y fracaso de una regla técnica. Ésta puede acreditarse o revelarse como inválida en tareas específicas; los cometidos, no obstante, en los que su validez se decide empíricamente no dejan de tener, a su vez, una obligatoriedad social. El control del rendimiento de las reglas técnicas se mide de acuerdo con las tareas cumplidas, asentadas en el sistema de trabajo social y, en consecuencia, convertidas en socialmente vinculantes, de acuerdo, en fin, con las normas acerca de cuyo sentido ha de existir un consensus si los juicios sobre éxitos o fracasos pretenden hacerse acreedores de una validez intersubjetiva. El proceso investigatorio obediente a las prescripciones empírico-analíticas no es, en modo alguno, anterior a esta referencia vital; ésta le viene siempre hermenéuticamente presupuesta.

En el proceso judicial, la validez empírica de los enunciados de base se mide, precedentemente, de acuerdo con el sentido de unas expectativas de comportamiento socialmente definidas; en el proceso de la investigación, de acuerdo con el sentido del rendimiento socialmente definido. En ambos casos se trata de sistemas de normas impuestas socialmente, pero con la diferencia, harto importante, de que el sentido del trabajo en el seno de un amplio radio de variación histórica parece ser relativamente constante, en tanto que con las épocas y estructuras sociales no solamente varían los sistemas jurídicos y los modos de producción, sino también el sentido del derecho en cuanto a tal; e igual ocurre con las restantes normas sociales. El interés práctico por convertir en dominables los procesos objetualizados se distingue abiertamente de los restantes intereses de la praxis de la vida: el interés por conservar la vida mediante trabajo social bajo la coerción de circunstancias naturales parece haberse mantenido constante a lo largo de los diversos estadios evolutivos de la especie humana. De ahí que quepa alcanzar un consensus acerca del sentido del dominio técnico a este lado del dintel histórico y cultural sin la menor dificultad principal; de acuerdo con los criterios de esta comprensión previa, la validez intersubjetiva de los enunciados empírico-científicos que-

da, pues, asegurada. Es más, la intersubjetividad de este tipo de enunciados da lugar, retroactivamente, a que el interés de base, al que debe su constancia histórica y ambientalmente neutral, caiga, a su vez, asimismo en olvido. El interés convertido ya en evidente pasa así, libre de tematización, a segundo plano, de tal modo que sólo una vez metódicamente invertido en el origen mismo del conocimiento, decae subjetivamente en la consciencia de los partícipes en el proceso de la investigación.

De este modo puede, pues, conservarse la apariencia de pura teoría incluso en la autoconsciencia de las modernas ciencias empíricas. En la filosofía clásica —de Platón a Hegel— el enfoque teorético venía concebido al modo de una contemplación basada en la exigencia de una total falta de exigencias. Prosiguiendo esta tradición, la teoría analítica de la ciencia sigue aferrándose a dicho enfoque: independientemente de los contextos vitales en los que el proceso de la investigación hunda históricamente sus raíces, en lo tocante a la validez de los enunciados empírico-científicos éste ha de ser emancipado de cualesquiera referencias de orden vital, así como, en no menor medida, de la praxis misma, tal y como para toda teoría verdadera habían postulado los griegos. Precisamente sobre sus propios supuestos básicos se funda un postulado que a los clásicos no hubiera podido menos de resultarles extraño: el requisito de neutralidad valorativa. De hecho peligraría si a las ciencias modernas, y por la vía de una crítica inmanente, se les hiciera ver su conexión con el sistema de trabajo social, conexión que empapa las estructuras más profundas de la propia teoría y que determina lo que ha de tener validez empírica.

La situación histórica en la que durante el siglo XVII surge, con la nueva física, la ciencia empírica en sentido estricto no es, en modo alguno, ajena a la estructura de la ciencia experimental; exige, por el contrario, que el proyecto teorético y el sentido de la validez empírica se inspiren en un enfoque técnico: en lo sucesivo habría ya de investigarse y de conocerse a partir de la perspectiva y del horizonte de intereses del agente del trabajo. Hasta ese momento los papeles de la teoría y de la reproducción de la vida material estaban rigurosamente separados en el plano social; la monopolización del conocimiento por las clases ociosas había sido intangible. Únicamente en el marco de la sociedad burguesa moderna que legitima la adquisición de propiedad mediante el trabajo, podía recibir la ciencia un impulso de parte del ámbito experiencial del trabajo manual y podía ir siendo progresivamente integrada la investigación en el proceso del trabajo social.

La mecánica de Galileo y de sus contemporáneos analiza la na-

turaleza con vistas a una forma de dominio técnico que había iniciado su desarrollo en el marco de las nuevas manufacturas, que era, a su vez, dependiente del análisis y descomposición racional del proceso de trabajo manual en funciones elementales. Concebir de manera mecanicista el acontecer natural en analogía a los procesos de trabajo de unas empresas organizadas al modo de manufacturas no venía a consistir, en realidad, sino en un ajustar el conocimiento a las exigencias de unas determinadas reglas técnicas [29]. Que la incidencia práctico-vital del conocimiento en el trabajo se formase entonces en el marco de una imagen mecanicista del mundo, en la época del llamado período de la manufactura, y que desde ese momento una forma específica del conocimiento se haya convertido en forma universal y única aceptable a la luz de la dominante autointelección positivista de las ciencias, son hechos históricamente vinculados, como es obvio, a otra tendencia evolutiva de la sociedad burguesa moderna.

En la medida en que las relaciones de cambio se apoderan también del proceso de trabajo y hacen que el modo de reproducción dependa del mercado, las referencias vitales constituidas en el mundo de un grupo social, las relaciones concretas de los hombres con las cosas y de los hombres entre sí, acaban por ser violentamente separadas unas de otras. En un proceso de cosificación, lo que las cosas son para nosotros en una situación concreta y lo que los hombres significan en una determinada situación para nosotros, es hipostasiado y convertido en un en sí, que acto seguido puede ser adscrito a los objetos aparentemente neutralizados al modo de una cualidad agregada, por así decirlo, a un «valor». La neutralidad axiológica de lo científico-empíricamente objetivado es un producto de esta cosificación de manera similar a como lo son los propios valores abstraídos del contexto de la vida. Al igual que en los valores de cambio desaparecen, por un lado, la fuerza de trabajo realmente invertida y el posible placer de los consumidores, en los objetos que restan una vez que les es arrancada la piel de las cualidades axiológicas subjetivizadas, es cegada, por otro, la diversidad tanto de las referencias vitales de orden social como de los intereses rectores del conocimiento. Tanto más fácilmente puede implantarse de manera no consciente el dominio exclusivo *del* interés que, complementariamente al proceso de explotación, acoge al mundo

29. Cfr. Franz Borkenau: *De· Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild* ("La transición de la imagen feudal a la imagen burguesa del mundo"), París 1934, esp. págs. 1-15.

de la naturaleza y de la sociedad en el proceso de trabajo y lo transforma en fuerzas de producción.

Este interés de orden práctico del conocimiento en el dominio de los procesos objetivos puede ser formalizado hasta tal punto que en el impulso cognoscitivo de las ciencias empíricas desaparece *en cuanto a tal* interés práctico. La relación entre las ingerencias abstractas y el comportamiento de dimensiones aisladas del que cabe tener regularmente una expectativa es resuelta a partir del contexto de la acción del trabajo social y resulta, en cuanto a tal, relevante; incluso la relevancia de una exigencia de reglas técnicas es desfigurada, en última instancia, en un canon de prescripciones que viene a desvelar, en términos absolutos, la relación instrumental entre ingerencia y reacción del sentido técnico de una aplicabilidad de cara a fines prácticos. Por él mismo, el proceso de investigación no quiere tener que habérselas, en definitiva, sino con interrelaciones funcionales de dimensiones covariantes, con leyes naturales a cuya luz nuestros rendimientos espontáneos han de limitarse, simplemente, a que nos sea dado «reconocerlos» a la luz de un enfoque teorético, desinteresados y totalmente ajenos a la praxis vital. La aspiración de exclusividad del conocimiento estricto mediatiza todos los otros intereses rectores del conocimiento a favor de uno solo, sin siquiera llegar a ser consciente de ello.

El postulado de la neutralidad valorativa demuestra que los procedimientos empírico-analíticos no son capaces de darse cuenta de la referencia respecto de la vida en la que, en realidad, ellos mismos se encuentran objetivamente. En el seno de una referencia vital fijada en el lenguaje cotidiano y estampada en normas sociales experimentamos y enjuiciamos tanto cosas como seres humanos con vistas a un sentido específico, en el que el contenido descriptivo y el normativo vienen a decir conjuntamente tanto acerca de los sujetos allí vivientes como sobre los propios objetos experimentados: los «valores» se constituyen dialécticamente en la relación entre unos y otros. Tan pronto, sin embargo, como son desgajadas, al modo de una cualidad autonomizada, de las cosas aparentemente neutralizadas, y objetivadas al modo de objetos ideales o subjetivizadas al modo de formas de reacción, las categorías del mundo de la vida no vienen a ser, a decir verdad, tanto eliminadas cuanto burladas. Así vienen a obtener poder sobre una teoría que incide en la práctica porque en la ilusión de la autonomía se burla de una relación realmente indisoluble. No hay teoría alguna que, a sabiendas de ello, pueda comprender su objeto sin reflejar paralelamente el punto de vista de acuerdo con el cual y a la luz de su aspiración inmanente hay algo que viene a tener validez: «Lo que

posteriormente se sanciona como valor, no se comporta externamente a la cosa..., sino que le es inmanente»[30].

4

La neutralidad valorativa no tiene nada que ver con el enfoque teorético en sentido clásico; corresponde, por el contrario, a una objetividad de la validez de los enunciados que viene posibilitada —y obtenida— en virtud de una limitación a un interés cognoscitivo de orden técnico. Tal limitación no acaba, de todos modos, con la vinculación normativa del proceso de la investigación a los motivos de la praxis de la vida; antes bien hace predominar sin discusión a un determinado motivo sobre otro. Por mucho que esto pueda ser eliminado de la autointelección teórico-científica, en la traducción a la praxis de los resultados socio-científicos, cuanto menos, se presentan unas dificultades cuyo origen debe ser cifrado, exclusivamente, ahí. Gunnar Myrdal ha aludido a ello[31].

Desde Max Weber parece estar claro para el dominio de las ciencias sociales algo acerca de lo que por vía pragmática y a propósito de la relación entre técnica y ciencias de la naturaleza no cabe ya la menor duda desde hace mucho tiempo: que las prognosis científicas resultan traducibles a recomendaciones técnicas. Estas recomendaciones distinguen entre una situación determinada de partida, unos medios alternativos y unos hipotéticos fines; todos los llamados juicios de valor están vinculados, exclusivamente, al tercer miembro de esta cadena, en tanto que las relaciones si-entonces pueden ser investigadas, en cuanto a tales, con total neutralidad valorativa. Esta traducción da, evidentemente, por supuesto, que tanto en la praxis social como en relación con el dominio técnico de la naturaleza pueden ser siempre abstraídas unas relaciones entre fines y medios en las que la neutralidad valorativa de los medios y la indiferencia axiológica de las consecuencias secundarias estén perfectamente garantizadas y en las que, en consecuencia, un «valor» sólo pueda estar vinculado a los fines, y de un modo tal, que a éstos no les quepa a su vez ser considera-

30. Th. W. Adorno: *Zur Logik der Sozialwissenschaften* ("Sobre la lógica de las ciencias sociales").
31. Cfr. Gunnar Myrdal: *Ends and Means in Political Economy*. En: *Value in Theory*. London 1958. Cfr. asimismo Max Horkheimer: *Eclipse of Reason*. New York 1947, esp. capit. I; edición alemana: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* ("Crítica de la razón instrumental"), Fischer, Frankfurt 1967, pág. 15 y ss.

dos como medios neutralizados de cara a otros fines. Y, sin embargo, en los dominios de la praxis vital para los que se postulan los análisis científico-sociales no viene satisfecha, por regla general, ninguna de estas tres condiciones. Si en una situación concreta han de ser fundamentadas unas decisiones prácticas, hay que interpretar primero las correspondientes recomendaciones técnicas con vistas a unas referencias vitales complejas; esta interpretación tiene que tomar en consideración lo que aquellas recomendaciones ignoran: que inicialmente fines aislados y consecuencias necesarias son, en lo posible, considerados en su relación con otros fines igualmente como medios, del mismo modo que los medios inicialmente neutralizados pueden llegar a convertirse, en cierto modo, y de cara a otra perspectiva, en un fin en sí mismos.

Sin duda que toda ingerencia sociotécnica, toda recomendación técnica a ella vinculada, así como toda prognosis estrictamente científica que le sea subyacente, deben *fijar* de manera axiológicamente neutral unos medios de cara a unos fines aislados y con unas consecuencias secundarias aislables; tratándose de fines analíticos, el aislamiento y la neutralización resultan inevitables. Pero la estructura del objeto, el propio mundo social de la vida, impone la restricción; una restricción en virtud de la cual no cabe esperar que los problemas prácticos puedan ser solucionados aduciendo, simplemente, una regla técnica, sino que, por el contrario, precisan de una interpretación que anule aquella abstracción por mor de las consecuencias práctico-vitales. En todas estas interpretaciones acaba, en efecto, por resultar evidente que las relaciones entre el fin y los medios, que en todo lo relacionado con el dominio técnico de la naturaleza no presentan el menor problema, con respecto a la sociedad resultan inmediatamente de todo punto problemáticas. Las condiciones definitorias de las situaciones de la acción se comportan como momentos de una totalidad que no pueden ser divididos en una parte muerta y en una parte viva, en hechos y en valores, en medios axiológicamente neutrales y en fines cargados de valoraciones, sin malograr aquélla. Antes bien puede decirse que es la dialéctica hegeliana del fin y del medio lo que en este punto ha venido a resultar realmente vigente: puesto que el contexto social es literalmente un contexto *vital,* en el que la parte más imperceptible es tan viva —y, en consecuencia, tan vulnerable— como el todo, a los medios les es tan inmanente la pertinencia respecto de unos *determinados* fines como a los propios fines una conformidad respecto a unos *determinados* medios. De ahí que con una elección racionalmente pertinente de medios axiológicamente neutrales no quepa dar una respuesta suficiente a las cuestiones prác-

ticas. Los problemas prácticos exigen una dirección teorética: como puede ser allegada una situación a otra; exigen (de acuerdo con una propuesta de Paul Streeten) programas y no sólo prognosis. Los programas recomiendan estrategias para la obtención de situaciones no problemáticas, es decir, la en cada caso correspondiente trama —descomponible, sin duda, con fines analíticos, pero realmente indisoluble en el orden práctico— de una constelación específica de medios, fines y consecuencias secundarias.

La crítica de Myrdal al esquema fin-medio weberiano demuestra que con los procedimientos estrictos de las ciencias sociales axiológicamente neutrales se pone en marcha un interés cognoscitivo técnico que no pasa de resultar inadecuado a la praxis de la vida y que exige adicionalmente una interpretación programática de cada una de las prognosis. Acaba por evidenciarse, en efecto, que la traducción a la práctica de las recomendaciones técnicas no necesita, en realidad, de ese paso controlado de una interpretación adicional, tal y como sería exigido; pero no, por ejemplo, porque no se diera la discrepancia entre recomendaciones técnicas y soluciones prácticas, sino exclusivamente porque las teorías sociocientíficas, de las que son derivadas las prognosis, no pueden satisfacer, en modo alguno, a pesar de toda su autointelección, las estrictas exigencias de la neutralidad valorativa. Antes bien hay que decir que en su arranque mismo vienen guiadas por una comprensión previa relevante de cara a un determinado círculo de problemas prácticos. Esta comprensión rectora del sentido resulta determinante respecto de la elección de los principios teoréticos y de las hipótesis fundamentales para los modelos. En un grado muy alto de abstracción, la mayoría de las interrelaciones funcionales posibles de manera general y, por consiguiente, también la de los diversos programas, son metódicamente excluidas, con razón, como irrelevantes a la luz de los puntos de vista programáticos actualmente vigentes y que como tales, por supuesto, no son reflejados. En el plano formal el análisis discurre de modo universalmente válido y lleva a prognosis axiológicamente neutrales; sólo que estas prognosis suceden a análisis efectuados dentro de un marco de referencia que, como tal, se deriva de una comprensión previa programática y, en consecuencia, viene vinculado a las estrategias buscadas. La comprensión previa puede revelarse, desde luego, como incompleta o no aprovechable: el conocimiento exacto de las interrelaciones funcionales puede llevar tanto a una modificación de las técnicas como a una corrección de los objetivos, a una adecuación de la estrategia toda, y a la prueba, incluso, de que la tácita anticipación de la situación a la que ha de abocar la considerada como

problemática, no resulta adecuada. Por otra parte, sin embargo, el propio análisis viene guiado por puntos de vista programáticos tácita o soterradamente aceptados, y únicamente por ello se transforman sin ruptura las relaciones entre los fines y los medios dilucidadas por vía analítica en soluciones prácticas.

Precisamente porque no sólo los fines son elementos de un contexto vital, sino que lo son *todos* los componentes de una determinada constelación de medios, fines y consecuencias secundarias —una constelación que a la hora de elegir medidas prácticas ha de ser contrastada con otras, y ha de ser sopesada de acuerdo con comparaciones efectuadas entre todas ellas consideradas como *totalidades*— es por lo que resulta necesario que la gran masa de todas las constelaciones imaginables sea eliminada antes de que la investigación axiológicamente neutral pueda comenzar en coincidencia formal con el esquema fines-medios. De ahí que también para la serie de tipos ideales de Max Weber resultara decisiva una determinada comprensión previa histórico-filosófica de la evolución europea general, es decir, no otra cosa que un punto de vista programático: el de la racionalización de todos los ámbitos culturales [32]. Y con las teorías rigurosamente formalizadas no ocurre, en principio, nada diferente. Precisamente el dominio de un interés cognoscitivo técnico oculto a sí mismo esconde las encubiertas inversiones de la comprensión general en cierto modo dogmática de una situación, con la que también el sociólogo estrictamente científico-empírico se ha identificado de modo tácito antes de que pueda escapársele de las manos a impulsos de una teoría formalizada bajo la exigencia de una hipotética validez general. Ahora bien, si en las ciencias sociales de corte matemático han de figurar nece-

32. Cfr. H. Freyer: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* ("La sociología como ciencia de la realidad"), pág. 155 y ss.: "Resulta de lo más característico que en la tipología de las formas de dominio se parta intencionalmente de la forma de administración específicamente moderna, 'con el fin de contrastar luego con ella las restantes' ("Economía y sociedad", trad. castellana: F.C.E.I.). No es menos característico que el capítulo sobre la sociología de la ciudad... se proponga la comprensión de la peculiaridad de la ciudad occidental, dado que es en ésta donde pueden encontrarse las raíces del moderno sistema social capitalista, sirviendo también en este caso aquélla de contraste respecto de los otros tipos de ciudad. En estos ejemplos . se evidencia la intención fundamental de la sociología weberiana. He aquí, sintetizado en una pregunta, el problema sobre el que gira: ¿cuál es el tipo peculiar, legalmente-específico, de la moderna formación social europea y en virtud de qué concatenación de circunstancias ha resultado posible su cristalización?... La sociología, como ciencia sistemática también de realidades sociales de otro tipo, constituye y representa el camino por el que la realidad actual accederá al conocimiento de sí misma en su realidad histórica".

sariamente experiencias vinculadas a una determinada situación y si los intereses que guían el curso del conocimiento pueden ser formalizados, pero no suspendidos, éstos no podrán menos de tener que ser sometidos a control y ser criticados o legitimados, como tales intereses objetivos, a la luz del contexto social general — salvo, por supuesto, que se quiera dejar en suspenso la racionalización en el umbral mismo del método empírico-analítico.

La reflexión sobre estos intereses obliga, empero, a un pensamiento dialéctico, no teniéndose que entender aquí como dialéctica otra cosa que el intento de concebir en todo momento el análisis como parte del proceso social analizado y como su posible autoconsciencia crítica — lo cual conlleva, sin embargo, la renuncia a considerar que entre los instrumentos analíticos y los datos analizados existe esa relación superficial y meramente casual que bien puede ser, desde luego, admitida a propósito del dominio técnico sobre procesos objetivos y objetualizados. Sólo así podrán zafarse las ciencias sociales de la ilusión —tan rica en consecuencias sociales— de que sobre los diversos dominios de la sociedad cabe acceder, en la historia, a un control científico similar al que se posee sobre la naturaleza, es decir, un control obtenido con los mismos medios que este último y por igual vía de dominio técnico cristalizado gracias a la ciencia, y todo ello considerado, además, no como meramente posible, sino como posible con el éxito de la emancipación de un vínculo coercitivo de raíz natural.

HANS ALBERT

EL MITO DE LA RAZÓN TOTAL

Pretensiones dialécticas a la luz de una crítica no dialéctica

1. *Dialéctica contra Positivismo*

La problemática de la relación entre teoría y praxis ha suscitado una y otra vez el interés de filósofos y científicos sociales. Ha llevado al hoy todavía vivo debate acerca del sentido y posibilidad de la *neutralidad valorativa (Wertfreiheit)*, un debate cuyos primeros pasos y culminación inicial han de ser vinculados ante todo al nombre de *Max Weber.* Ha provocado asimismo, en otro orden de cosas, la discusión sobre el significado del *experimento* para las ciencias sociales y, al hilo de ésta, la puesta en duda de la pretensión de autonomía metodológica presentada, de manera tan insistente, por aquellas. No cabe, pues, extrañarse de que estas cuestiones constituyan un auténtico punto de partida de la reflexión filosófica sobre los problemas de las ciencias.

Las ciencias sociales han ido desarrollándose en estos últimos tiempos bajo el influjo directo o indirecto, pero creciente, de las corrientes positivistas. De ahí que en lo concerniente a los problemas que acabamos de citar se hayan pronunciado a favor de determinadas soluciones reelaborando al mismo tiempo las correspondientes concepciones metodológicas. Lo que, por supuesto, no equivale a decir que dichos puntos de vista se beneficien de una aceptación general. A diferencia de lo que superficialmente podría imaginarse, ni siquiera respecto del dominio anglosajón cabría decir tal cosa. En el ámbito lingüístico anglosajón y dado lo diverso de las influencias filosóficas que han ido incidiendo sobre las ciencias sociales, la situación no resulta fácilmente clarificable. Puede, de todos modos, afirmarse que el positivismo de cuño más reciente no parece haber llegado a alcanzar una gran influencia, no mayor, en todo caso, a la que han conseguido el historicismo y el neokantismo, la fenomenología o la corriente hermenéutica. Tampoco cabe

infravalorar, por último, la *influencia de la herencia hegeliana*, bien inmediata, bien mediata a través del marxismo; una influencia que, por lo demás, no ha dejado de hacerse sentir también por otros caminos. Desde este flanco se ha producido en estos últimos tiempos una auténtica ofensiva contra las corrientes positivistas, cuyo analisis merece ser efectuado en la medida en que ha venido a incidir en el centro mismo de la problemática arriba citada[1].

Alimenta esta corriente la idea de que ciertas dificultades nacidas al hilo de la realización del programa científico sustentado por estas otras tendencias pueden ser superadas de aceptarse un retorno a ideas propias de la tradición *hegeliana*. En lo que a este intento de superación dialéctico de las presuntas insuficiencias positivistas en el ámbito de las ciencias sociales corresponde, hay que clarificar, ante todo, la *situación* de la que a propósito de este *problema* parte el autor, muy especialmente en lo tocante a las dificultades planteadas y al punto y medida en los que, en su opinión, no puede menos de fracasar una ciencia de estilo «positivista». Otra cuestión a plantear de inmediato sería la de la *alternativa* que viene éste a ofrecer y desarrollar, su utilidad de cara a la solución de las dificultades aludidas y, desde luego, su consistencia. Eventualmente habría que indagar, por último, si existen *otras posibilidades de solución* de dichos problemas.

La situación del problema de la que *Habermas* parte puede ser caracterizada como sigue: en la medida en que las ciencias sociales van desarrollándose de un modo que las aproxima al ideal positivista de ciencia —como en buena parte ocurre hoy— se asimilan a las ciencias de la naturaleza, y lo hacen, sobre todo, en el sentido de que en éstas, al igual que ya en aquéllas —en virtud de la asi-

1. A raíz de la controversia que entre Karl R. Popper y Theodor W. Adorno tuvo lugar en la reunión interna de trabajo celebrada en Tübingen en 1961 por la Sociedad Alemana de Sociología (*vid.* Karl R. Popper: "La lógica de las ciencias sociales" y Th. W. Adorno: "Sobre la lógica de las ciencias sociales") publicó Jürgen Habermas en el *Homenaje a Adorno* un trabajo crítico sobre el tema con el título "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica. Apéndice a la controversia entre Popper y Adorno". Poco después apareció su colección de ensayos *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* ("Teoría y praxis. Estudios filosófico-sociales"), Neuwied/Berlín 1963, que no deja de ofrecer interés al respecto, por cuanto que abunda en sus tesis. Lo que en Adorno apenas venía indicado, alcanza mayor claridad y perfiles más definidos en Habermas. (Los trabajos de Popper, Adorno y Habermas a que Albert se refiere figuran en el presente volumen antológico con los títulos citados. El trabajo de Habermas fue publicado, efectivamente, por vez primera, en el homenaje a Adorno que, compilado por Horkheimer, editó en 1963 la Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt Main, bajo el título de *Zeugnisse. Festschrift für Theodor W. Adorno. N. del T.)*

milación a que nos referimos— domina un interés cognoscitivo de cuño puramente técnico, y, en consecuencia, la teoría elaborada viene a serlo «desde la actitud y posición del técnico»[2]. Las ciencias sociales así orientadas no están ya en disposición de procurar puntos de vista normativos e ideas útiles de cara a la orientación práctica. No pueden ya sino suministrar recomendaciones técnicas con vistas a la realización y ejecución de fines fijados de antemano; esto es, su influencia se restringe a la elección de los medios. La racionalización de la praxis así posibilitada incide y viene referida únicamente al aspecto técnico de la misma. Se trata, pues, de una racionalidad restringida, opuesta, por ejemplo, a la sustentada por teorías anteriores, es decir, por todas aquellas teorías que aún pretendían aunar orientación normativa e instrucciones técnicas.

La utilidad de una ciencia social así concebida no es negada, en modo alguno, por *Habermas.* Ve, sin embargo, un peligro en que no se reconozcan sus limitaciones, limitaciones nacidas, por ejemplo, del intento de identificar sin más ambas aplicaciones, la técnica y la práctica, reduciendo de este modo —como parece desprenderse de la orientación general de la teoría «positivista» de la ciencia— la problemática práctica, más global, a la técnica, mucho más limitada. La restricción de la racionalidad a mera aplicación de medios, tal y como viene postulada en el marco de esta concepción, no puede menos de llevar a la equiparación de la otra cara de la problemática práctica, la correspondiente a la fijación de los fines, a un mero decisionismo, a la arbitrariedad de unas meras decisiones no elaboradas reflexivamente por la razón. En tanto no entren en consideración problemas tecnológicos, al *positivismo* de la restricción a teorías de todo punto neutrales desde el punto de vista axiológico, en el plano del conocimiento, viene a corresponderle así, en el plano de la praxis, el *decisionismo* de unas decisiones arbitrarias no sujetas a una elaboración reflexiva. «El precio de la economía en la elección de los medios es el libre decisionismo en la elección de los máximos fines»[3].

2. A esta idea le corresponde una importancia central en el pensamiento de *Habermas.* La encontramos formulada una y otra vez en sus escritos, *vid. Theorie und Praxis* ("Teoría y praxis"), págs. 31, 46, 83, 224 y ss., 232, 240, 244 y *passim,* así como en diversos puntos de su trabajo "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica".

3. Habermas, *Theorie und Praxis,* pág. 242; y también págs. 17 y ss. Lo mismo metafóricamente expresado: "Una razón desinfectada es una razón purificada de momentos de voluntad ilustrada; fuera de sí ella misma, se ha alienado respecto de su vida. Y la vida sin espíritu lleva espectralmente una existencia llena de arbitrariedad — que ostenta el nombre de 'decisión'" (página 239).

En el ámbito que en virtud de dicha reducción de la racionalidad acaba por quedar vacío se infiltran, sin que la reflexión racional las detenga, las imágenes de las interpretaciones mitológicas del mundo, de tal modo que el positivismo no viene, *de facto,* a cuidar únicamente de la racionalización del aspecto técnico, sino que da pie asimismo, aunque involuntariamente, a la remitologización de la vertiente —no apresada por él— de la problemática práctica; como es obvio, los representantes de esta tendencia no pueden menos de alarmarse ante semejante consecuencia. Y reaccionan con una crítica de las ideologías que no sirve, a decir verdad, para la configuración de la realidad, sino —simplemente— para la clarificación de la consciencia, y que por esto mismo —y dada la concepción de la ciencia que le sirve de base— no puede resultar inteligible. Éste es el punto en el que, en opinión de *Habermas,* se evidencia como el positivismo tiende a superar la restricción de la racionalidad por él inicialmente aceptada, de cara a una concepción más plena, una concepción que venga a englobar, en confluencia exacta, razón y decisión [4]. Pero esta tendencia no puede abrirse paso sino al precio de la ruptura y superación de los propios límites del positivismo; sólo puede, en fin, imponerse en el momento en que su razón específica es superada dialécticamente por una razón a la que es connatural la unidad de teoría y praxis y con ella la superación del dualismo de los conocimientos y de las valoraciones, de los hechos y de las decisiones, una razón que viene a acabar con la escisión positivista de la consciencia. Esta razón dialéctica es, por lo visto, la única que está en situación de superar a un tiempo con el positivismo de la teoría pura, el decisionismo de la mera decisión, para de este modo «concebir la sociedad como totalidad dominada por la historia con vistas a una mayéutica de la crítica de la praxis política» [5]. En lo esencial, lo que a *Habermas* le importa no es sino recuperar para la reflexión racional, mediante recurso a la herencia *hegeliana* preservada en el marxismo, el ámbito perdido de la razón dialéctica referida a la praxis.

4. El término "positivismo" no deja de ser utilizado aquí demasiado extensivamente; también es aplicado, por ejemplo, a las tesis de *Karl R. Popper,* que difieren en puntos esenciales de las normales concepciones positivistas. El propio Popper ha protestado siempre contra tal calificativo. Está, por otra parte, claro que a propósito, precisamente, de los problemas de que se ocupa *Habermas* puede dar lugar a no pocos malentendidos.

5. El pasaje procede del capítulo "Entre la filosofía y la ciencia. El marxismo como crítica" del ya citado libro de *Habermas,* pág. 172. Está, pues, en el contexto de un análisis de *Marx;* en mi opinión, sin embargo, revela muy bien lo que el propio *Habermas* espera de la dialéctica, a saber: una "filosofía de la historia orientada prácticamente", como él mismo dice en

Con esto quedan indicadas las líneas fundamentales de su crítica a la concepción «positivista» de la ciencia en el campo de las ciencias sociales, así como las pretensiones que conlleva su presunta superación dialéctica de la misma. Habremos, pues, de investigar detalladamente sus objeciones y propuestas con el fin de poner a prueba su solidez[6].

2. *En torno al problema de la construcción de teorías*

En su toma crítica de posición respecto de la teoría analítica de la ciencia *Habermas* parte de la distinción entre el *concepto funcionalista de sistema* y el *concepto dialéctico de totalidad,* que considera fundamental, si bien difícilmente explicable. Asigna ambos conceptos a las dos formas típicas de ciencia social en juego: la analítica y la dialéctica, con el fin de dilucidar acto seguido lo que las diferencia al hilo de cuatro grandes grupos de problemas, es decir, al hilo de las relaciones existentes entre teoría e historia y, por último, entre ciencia y praxis. Este último vuelve a ser detenidamente analizado en el resto de su trabajo, donde el problema de la neutralidad valorativa y el llamado problema de la base (empírica) acceden a primer plano.

El concepto dialéctico de totalidad, que constituye el punto de partida de sus disquisiciones, se presenta, como es bien sabido, una y otra vez en los teóricos de inspiración *hegeliana.* Es considerado por éstos, evidentemente, como fundamental en algún sentido. Tanto más lamentable, pues, viene a resultar el hecho de que *Habermas* no haga nada por clarificarlo a fondo, dado, sobre todo, que él mismo lo subraya con tanta energía y lo usa con notable profusión. No viene a decir, en lo que a dicho concepto concierne, sino que debe ser comprendido «en ese sentido estrictamente dialéctico» de acuerdo con el cual «el todo no puede ser concebido orgánicamente como la suma de sus partes», puesto que es más que ella. Por otra parte, la totalidad «tampoco es... una clase lógico-

---

otro lugar. De ahí también el malestar que le producen los análisis del marxismo que descuidan la unidad del objeto: la sociedad como *totalidad,* su concepción *dialéctica* como proceso *histórico* y la *relación* de la teoría *respecto de la praxis.* A este propósito, *vid.* también *Habermas, op. cit.,* pág. 49 y siguientes.

6. Para ello convendrá aludir asimismo a su arriba citado apéndice a la controversia entre *Popper* y *Adorno,* en el que precisa sus objeciones contra el racionalismo crítico de *Popper.* También respecto de esta concepción juzga válidos sus argumentos contra el "positivismo".

extensivamente determinable por agregación de cuantos elementos integra». De todo ello cree poder inferir que el concepto dialéctico de totalidad no es afectado por investigaciones críticas sobre el mismo del tipo de las llevadas a cabo, por ejemplo, por Ernest Nagel[7].

Ocurre, sin embargo, que las investigaciones de *Nagel* no vienen limitadas a un concepto de totalidad tal que pueda ser soslayado, sin más, en este contexto como meramente irrelevante. Someten, por el contrario, al foco del análisis diversas versiones del mismo de las que no puede menos de suponerse que a un teórico que tenga que habérselas con totalidades de carácter social habrán de resultarle, cuanto menos, dignas de ser tomadas en consideración[8]. *Habermas* prefiere afirmar que el concepto dialéctico de totalidad desborda los límites de la lógica formal, «en cuya área de influencia la dialéctica misma no puede ser considerada sino como una quimera»[9]. De acuerdo con el contexto en el que figura esta frase, puede bien inferirse que *Habermas* pretende discutir la posibilidad de analizar lógicamente su concepto de totalidad. Lo cierto es, sin embargo, que de no ofrecerse explicaciones más convincen-

7. *Vid.* Ernest Nagel, *The Structure of Science* ("La estructura de la ciencia"), Londres 1961, pág. 380 y ss., donde figura un análisis al que *Habermas* se refiere explícitamente. Convendría citar también: Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism*, London 1957, págs. 76 y ss. (existe traducción castellana de Pedro Schwartz: "La miseria del historicismo", Taurus, S. A., Madrid 1961, *T.*), una obra que *Habermas* no cita, extrañamente, cuando tiene por objeto, precisamente, ese holismo histórico-filosófico que él mismo representa. *Vid.* asimismo: Jürgen v. Kempski, *Zur Logik der Ordnungsbegriffe, besonders in der Sozialwissenschaften* ("La lógica de los conceptos de orden, sobre todo en las ciencias sociales"), 1952, reed. en Hans Albert, *Theorie und Realität* ("Teoría y realidad"), Tübingen 1964.

8. *Nagel* parte de la consideración de que el vocabulario de la totalidad es excesivamente ambiguo, metafórico, vago y, en consecuencia, apenas analizable de modo clarificador. Consideración que no deja de resultar válida asimismo respecto de la "totalidad" habermasiana. Aunque las no poco vagas observaciones sobre la totalidad de *Adorno* con que *Habermas* abre su trabajo en modo alguno permiten una segura clasificación de dicho concepto, pienso que de haber leído con mayor cuidado la obra de *Nagel, Habermas* hubiera podido dar al menos con conceptos parejos de no escasa utilidad, sin duda, para él; así, p. ej., en las págs. 391 y ss. Lo cierto, sin embargo, es que su breve alusión a los análisis de Nagel, que despiertan la impresión de la irrelevancia de éstos en lo que a su concepto de "totalidad" concierne, no deja de resultar de todo punto insuficiente, sobre todo si se considera que él mismo no dispone de mejores equivalentes. No queda nada claro por qué el rechazo de la alternativa representada por "todo orgánico" y "clase" puede bastar para excluir el problema de un eventual análisis lógico.

9. Habermas, "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica".

tes, en una tesis de este tipo no cabe vislumbrar sino la expresión de una «decisión» —por utilizar, una vez al menos, término tan acreditado contra los positivistas— bien precisa; a saber: la decisión de sustraer al análisis el concepto en cuestión. Los desconfiados verán en ello, por supuesto, una estrategia de inmunización basada en la perspectiva de una posible evasión a la crítica de aquello que se sustrae al análisis. Pero esto dejémoslo así, simplemente planteado. La no-explicabilidad de su concepto le parece a *Habermas* importante, ante todo, porque de ella también se desprende, como es obvio, la de la diferencia entre «totalidad» en sentido dialéctico y «sistema» en sentido funcionalista, diferencia a la que, según parece, confiere una importancia fundamental [10]. Esta distinción se relaciona básicamente con el contraste establecido entre los dos tipos de ciencia social en la medida en que el propio autor viene a sustentar la problemática idea de que una teoría *general* «ha de referirse al sistema social globalmente considerado».

La citada diferencia entre ambos tipos viene a ser explicada, a propósito de la relación entre teoría y objeto, en los siguientes términos: en el marco de la teoría científico-empírica, el concepto de sistema y los enunciados teoréticos que lo explicitan permanecen *«exteriores»* al dominio empírico analizado. Las teorías no pasan de ser, en este contexto, meros esquemas de órdenes, *construidos arbitrariamente* en un marco sintácticamente vinculativo, útiles en la medida en que la real diversidad de un ámbito objetivo se *adecua* a los mismos, cosa que, sin embargo, obedece, *principalmente*, a la *casualidad*. De manera, pues, que en virtud del modo de expresión escogido se suscita la impresión de arbitrariedad, capricho y azar. La posibilidad de aplicar métodos de contrastación más rigurosos, cuyo resultado sea ampliamente independiente de la voluntad subjetiva, es trivializada, hecho que, sin duda, está en relación con la subsiguiente puesta en duda de la misma a propósito de la teoría dialéctica. Al lector le es allegada la idea de que este

10. De ella dice *Habermas* que no puede ser "directamente" designada, porque "en el lenguaje de la lógica sería disuelta y en el de la dialéctica habría de ser superada". Bien: acaso pueda encontrarse un lenguaje que no falle al respecto. ¿Por qué afirma tan tajantemente que no? ¿En qué medida ha de "disolver" algo el lenguaje de la lógica formal? *Habermas* piensa, sin duda, que con ayuda de la misma puede borrarse una diferencia existente en el uso real de dos conceptos. Lo cual es perfectamente posible: si se efectúa un análisis inadecuado. Pero ¿cómo llegar a la idea de que no puede haber ninguno adecuado? En este punto no puede menos de adivinarse cierta relación con la desgraciada postura de los hegelianos, en general, respecto de la lógica, lógica que por un lado es infravalorada en su importancia real y, por otro, es supervalorada en su efectividad ("falsificadora").

tipo de teoría coincide *necesaria e internamente*[11] con la realidad, de tal modo que no necesita de contrastación fáctica[12].

Respecto de la teoría dialéctica se pretende, por el contrario, que en lo que a su objeto concierne *no* procede tan «indiferentemente» como lo hacen —con el éxito sobradamente conocido— las ciencias exactas de la naturaleza. Parece asegurarse «precedentemente» de la «adecuación de sus categorías al objeto», dado que «los esquemas de órdenes a los que las magnitudes covariantes sólo se adecuan casualmente, no hacen justicia a nuestro interés por la sociedad», que en este caso *no* es, evidentemente, un interés de orden meramente técnico, un interés referido, exclusivamente, al dominio de la naturaleza. Efectivamente, tan pronto como el interés cognoscitivo va más allá, según *Habermas*, «la indiferencia del sistema respecto de su campo de aplicación se transforma en una falsificación del objeto. Descuidada en beneficio de una metodología general, la estructura del objeto condena a la teoría, en la que no puede penetrar, a la irrelevancia»[13]. He aquí, pues, el diagnóstico: «falsificación del objeto»; y he aquí el remedio: hay que concebir el contexto social de la vida como una *totalidad* determinante incluso de la investigación misma. El *círculo* resultante en virtud de que sea el aparato científico el que investigue *primero* un objeto de cuya estructura se tenga, sin embargo, que haber comprendido algo *precedentemente*, sólo «resulta dialécticamente penetrable en relación con la hermenéutica natural del mundo social de la vida», de tal modo que el lugar del sistema hipotético-deductivo

11. La coincidencia con los argumentos usuales del esencialismo científico-social resulta evidente en este punto; *vid.*, p. ej., Werner Sombart, *Die drei Nationalökonomien* ("Las tres economías"), Munich y Leipzig 1930, páginas 193 y ss. y *passim*, así como mi crítica en *Der moderne Methodenstreit und die Grenzen des Methodenpluralismus* ("La moderna disputa metodológica y los límites del pluralismo en metodología"), en *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*, tomo 13, 1962; reed., como cap. 6, en mi volumen: *Marktsoziologie und Entscheidungslogik* ("Sociología de mercado y lógica de la decisión"), Neuwied/Berlín 1967.

12. El párrafo termina con la frase: "Toda reflexión que no resigne a ello pasa por inadmisible". Entre las características de la teoría dialéctica figura, según se dice acto seguido, esta "no resignación". El término "resignarse" evoca la idea de restricción, de limitación. Lo cierto es, no obstante, que apenas, o muy difícilmente, podrían presentarse pruebas de una presunta exclusión por parte de Karl R. Popper —a quien, sin duda, van dirigidas estas objeciones— de la posibilidad de la especulación. Antes bien parecen ser, por el contrario, los dialécticos quienes están decididos a "resignarse" a teorías cuya no contrastabilidad creen poder presuponer.

13. Habermas, *op. cit.*

viene, en realidad, a ser ocupado aquí, por «la explicación hermenéutica del sentido»[14].

El problema del que *Habermas* parte se explica, evidentemente, a partir del hecho de que en la ciencia social de inspiración analítica no se da sino *un interés cognoscitivo técnicamente unilateral* que conduce a un falseamiento del objeto. Accedemos así a una tesis que ya nos es conocida y en la que basa el autor una de sus objeciones esenciales contra la ciencia social operante en sentido moderno. Hace de este modo suya una interpretación *instrumentalista* de las ciencias positivas e ignora el hecho de que el teórico de la ciencia a quien fundamentalmente apuntan, como es obvio, sus objeciones, se ha opuesto explícitamente a esta interpretación, la ha discutido y ha procurado evidenciar su problematicidad intrínseca[15]. El hecho de que determinadas teorías de carácter nomológico se hayan revelado en no pocos dominios como técnicamente aprovechables no puede ser, en absoluto, interpretado como síntoma definitivo del interés cognoscitivo a ellas subyacente[16].

Una interpretación imparcial de todo ello coadyuvará, sin duda, a que de una penetración más profunda en la estructura de la realidad dejen de esperarse unos conocimientos importantes, asimismo, de cara a la acción —como forma del tráfico con lo realmente dado—. La metodología de las ciencias positivas teoréticas apunta, sobre todo, a la aprehensión de regularidades e interrelaciones legales, de hipótesis informativas sobre la estructura de la realidad y, en consecuencia, del acontecer real. Los controles empíricos y, en relación con los mismos, las prognosis, se efectúan para con-

14. *Idem.*

15. De acuerdo con la concepción de *Popper* es tan problemática como el viejo esencialismo, cuya influencia todavía resulta perceptible en el pensamiento orientado hacia las "ciencias del espíritu"; *vid.* Karl Popper, *Three Views Concerning Human Knowledge* (1956), reed. en su libro *Conjetures and Refutations* (trad. cast. "El desarrollo del conocimiento científico"), Londres 1963, así como otros ensayos del mismo; *vid.* también su trabajo *Die Zielsetzung der Erfahrungswissenschaft* ("La fijación de fines en la ciencia empírica"), Ratio I, 1957, reed. en Hans Albert, *Theorie und Realität* ("Teoría y Realidad"); también Paul K. Feyerabend, *Realism and Instrumentalism,* en: *The Critical Approach to Science and Philosophy,* Glencoe 1964. En realidad, el instrumentalismo de *Habermas* no deja de parecerme aún más restrictivo que las concepciones criticadas en los trabajos arriba citados.

16. No parece necesario insistir en que los intereses personales de los investigadores no apuntan primordialmente al éxito técnico en cuanto a tal. Esto es algo que el propio *Habermas* tendría que aceptar. Por lo visto piensa más bien en un interés institucionalmente anclado o metódicamente canalizado del que al investigador apenas le es posible evadirse a pesar de sus diferentes motivos personales. Pero tampoco ilustra esto suficientemente. Volveré sobre ello.

trastar y examinar si las interrelaciones y regularidades son como nos imaginamos, con lo cual nuestro «saber precedente» puede ser *sin más, y en todo momento, puesto en duda o rectificado.* Hay que señalar, asimismo, que en todo este proceso le corresponde un papel muy importante a la idea de que nos es posible aprender de nuestros errores en la medida en que sometemos las teorías en cuestión al riesgo de desacreditarse y fracasar a la luz de los propios hechos [17]. Las ingerencias en el acontecer real pueden ser útiles con vistas a lograr situaciones susceptibles de magnificar relativamente este riesgo. Cabe, pues, afirmar que los éxitos técnicos alcanzados de acuerdo con el nivel de la investigación se deben, sin duda, a la relativa aproximación lograda respecto de las interrelaciones y procesos reales. Esto es lo que *Habermas* transmuta bastante «dialécticamente» en la idea de que lo que aquí viene a evidenciarse es un unilateral interés cognoscitivo. Las consecuencias más llamativas de la evolución científica —perfectamente interpretables, por otra parte, y sin mayores esfuerzos, de manera realista— *se utilizan, en fin, para enfocar los esfuerzos cognoscitivos* a ellas subyacentes de acuerdo con el planteamiento inicial, es decir, para «denunciarlos» —por expresarlo neo-hegelianamente— como meramente «técnicos» [18]. Pero dejemos así planteado el problema del presunto predominio del interés cognoscitivo técnico. En la medida en que éste se dé, nos dice *Habermas,* la teoría permanece indiferente respecto del ámbito del objeto. Ahora bien, si el interés apunta más allá, esta indiferencia se transforma en falseamiento del mismo. ¿Cómo puede dar lugar a esto un cambio en el interés? ¿En qué términos pensar tal cosa? *Habermas* nada nos dice sobre ello. Se limita a no dejar al científico social de observancia analítica otra posible salida a su desesperada situación que la de su conversión a la dialéctica — con la consiguiente renuncia

17. *Vid.* los trabajos de Karl R. Popper.

18. La interpretación instrumentalista de las ciencias de la naturaleza por parte de los hegelianos parece cosa tan endémica en ellos como su notoriamente deficiente relación con la lógica. Una sugestiva expresión de ambas cosas ofrece, por ejemplo, Benedetto Croce en su libro "La lógica como ciencia del concepto puro", Tubingen 1930 (Albert cita por la versión alemana de esta obra: *Logik als Wissenschaft vom reinen Begriff, T.*), donde a las ciencias de la naturaleza no le son atribuidos principalmente sino "pseudo-conceptos" carentes de importancia cognoscitiva (págs. 216 y ss.), la lógica formal es minusvalorada como algo de importancia más bien escasa (págs. 86 y ss.) y filosofía e historia son singularmente identificadas como el conocimiento verdadero (págs. 204 y ss.). *Vid.* a este respecto Jürgen v. Kempski, *Brechungen,* Hamburgo 1964, págs. 85 y ss. En Habermas se percibe la tendencia a asimilar la racionalidad técnica de la ciencia con la "lógica de la subsunción" y la universal de la filosofía con la dialéctica.

a su libertad de elección de categorías y modelos[19]. El ingenuo partidario de los métodos analíticos se sentirá más bien inclinado a considerar que la mejor vía de la que dispone para asegurarse de la adecuación de sus categorías no es otra que la de someter las teorías en las que éstas juegan un papel a una contrastación lo más rigurosa posible[20]. Pero esto parece no bastarle a *Habermas*. Cree poder cerciorarse de la adecuación de sus categorías «precedentemente». Su muy diferente interés cognoscitivo parece incluso prescribírselo así. Sus manifestaciones en este sentido dan a entender que quiere partir del lenguaje cotidiano y del inventario del conocimiento cotidiano en su búsqueda del camino hacia una adecuada formación de teorías[21].

De no venir asimilado a unas pretensiones equivocadas, nada tendría que oponer, por supuesto, a un recurso al conocimiento cotidiano. Las propias ciencias de la naturaleza han ido cristalizando en virtud de un proceso de diferenciación cuyas raíces se hunden en el conocimiento empírico de la vida cotidiana, si bien no sin la ayuda de unos métodos capaces de problematizarlo y someterlo a crítica — y, además, bajo la relativa influencia de ideas que no dejaban de contradecir radicalmente dicho «conocimiento» y que, sin embargo, venían a acreditarse frente al «sano sentido común»[22]. ¿Por qué habría de ocurrir otra cosa con las ciencias sociales? ¿Por qué no iba a resultar en ellas necesario el recurso a ideas contradictorias respecto del conocimiento cotidiano? ¿O es que *Habermas* quiere negarlo? ¿Es su propósito elevar el sano sentido común —o dicho de manera más distinguida: «la hermenéu-

19. De ser esta libertad mayor en el tipo de ciencia social que él critica, no podría menos de suponerse que las teorías preferidas por los dialécticos se encuentran también, entre otras, en su ámbito de libertad, de tal modo que al menos por casualidad le sería posible dar con lo esencial. Contra ello no parece ayudar sino la tesis del falseamiento del objeto.

20. *Vid.* a este respecto, p. ej., mi ensayo *Die Problematik der ökonomischen Perspektive* ("La problemática de la perspectiva económica"), en: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft,* tomo 117, 1961, así como mi introducción *Probleme der Theoriebildung* ("Problemas de la formación de teorías") al volumen *Theorie und Realität* ("Teoría y Realidad").

21. Resulta interesante comprobar cómo en este punto *Habermas* no se aproxima únicamente a las corrientes hermenéutico-fenomenológicas de la filosofía actual, sino también a la dirección lingüística, cuyos métodos resultan de lo más adecuados para dogmatizar el conocimiento posado en el lenguaje cotidiano. Respecto de ambas tendencias pueden encontrarse análisis críticos, que no deberían ser descuidados aquí, en el interesante volumen de Jürgen v. Kempsky, *Brechungen. Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart.*

22. *Vid.* a este respecto los trabajos de Karl R. Popper contenidos en su volumen, ya citado, *Conjetures and Refutations.*

tica natural del mundo social de la vida»— a la categoría de sacrosanto? Y de no ser así ¿en qué cifrar la peculiaridad de su método? ¿En qué medida alcanza «la cosa» en él «por su propio peso» mayor «vigencia» que en los restantes métodos usuales de las ciencias positivas? En mi opinión, lo que aquí vienen a dibujarse son, en realidad, ciertos prejuicios. ¿Quiere tal vez *Habermas* negar *a priori* su asentimiento a teorías en cuya génesis no interviene una «reflexión dialéctica» vinculada a dicha «hermenéutica natural»? ¿O prefiere considerarlas, simplemente, como irrelevantes? ¿Y qué hacer en aquellos casos en los que otras teorías se acrediten, en virtud de su contrastación empírica, mejor que las de génesis más distinguida? ¿O es que estas teorías son construidas de tal modo que no cabe pensar, por razones básicas, en un fracaso de las mismas? En ocasiones, las reflexiones de *Habermas* hacen pensar que éste confiere preferencia a la génesis respecto del rendimiento. Cabría incluso decir que en líneas generales el método de las ciencias sociales parece más conservador que crítico, parejamente a como esta dialéctica resulta en determinados aspectos más conservadora de lo que ella misma se imagina.

3. *Teoría, experiencia e historia*

Habermas reprocha a la concepción analítica su sola tolerancia de un «tipo de experiencia», a saber: «la observación controlada de un determinado comportamiento físico, organizado en un campo aislado en circunstancias reproducibles por sujetos cualesquiera perfectamente intercambiables»[23]. La teoría social de inspiración diléctica viene a oponerse a semejante limitación. «Si la construcción formal de la teoría, la estructura de los conceptos y la elección de categorías y modelos no pueden efectuarse siguiendo ciegamente las reglas abstractas de una metodología, sino que... han de adecuarse previamente a un objeto preformado, no cabrá identificar sólo posteriormente la teoría con una experiencia que en virtud de todo ello, no podrá menos de quedar restringida.» Los puntos de vista a los que recurre la ciencia social dialéctica provienen del «fondo de una experiencia acumulada precientíficamente», de esa misma experiencia, sin duda, a la que se aludía a propósito de la hermenéutica natural. Dicha experiencia precedente, que se refiere a la sociedad concebida como totalidad, «guía el trazado de la teoría», teoría que si por una parte no puede discutir «siquiera una

23. Habermas: "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica".

experiencia tan restringida», por otra tampoco tiene por qué renunciar a pensamientos no controlables empíricamente. Precisamente sus enunciados centrales «no pueden ser legitimados sin fisuras por comprobaciones empíricas». Lo cual, sin embargo, no deja de parecer nuevamente compensado por el hecho de que si por un lado «el concepto funcionalista de sistema» no resulta controlable, «la incidencia hermenéutica en la totalidad» ha de revelarse, por otro, «como justa y certera durante el curso mismo de la explicación». Así pues, y de acuerdo con todo esto, los conceptos de validez «meramente» analítica han de «acreditarse en la experiencia», sin que por otra parte quepa identificar ésta con la observación controlada. Se suscita así la impresión de un método de contrastación más adecuado —por no decir más riguroso— que el usual en el ámbito de las ciencias positivas.

Para emitir un juicio acerca de estas objeciones y propuestas convendrá clarificar previamente la problemática aquí sujeta a discusión. Que la concepción criticada por *Habermas* no tolere sino «un tipo de experiencia» comienza por ser, sencillamente, falso, por muy familiar que la alusión a un concepto demasiado estrecho de experiencia pueda resultarle a los críticos de aquélla orientados según el modelo de las ciencias del espíritu. Antes bien puede decirse que en lo que a la construcción de teorías se refiere, esta concepción no necesita imponer restricción alguna, a diferencia de la sustentada por *Habermas,* que obliga a recurrir a la hermenéutica natural. La experiencia «canalizada» a la que éste alude[24] resulta relevante para una tarea perfectamente determinada: la de contrastar una teoría con unos hechos, con vistas a la confirmación fáctica de la misma. En lo que a ésta contrastación se refiere, lo importante es encontrar situaciones de la mayor potencia discriminatoria posible[25]. De ello lo único que se desprende es que existirá una preferencia por estas situaciones en todos aquellos casos en los que se aspire a una seria y rigurosa contrastación. Dicho de otra manera: cuanto menos discriminatoria resulta una situa-

24. No quiero entrar en el problema de si la ha caracterizado adecuadamente en sus diversos aspectos particulares, sino, simplemente, aludir a la posibilidad de aprovechamiento de los métodos estadísticos para la ejecución de indagaciones no experimentales, y a que el comportamiento simbólico y, en consecuencia, también el verbal, han de ser adscritos al comportamiento "físico".

25. *Vid.* a este respecto Karl R. Popper, *Logik der Forschung* (trad. cast. "La lógica de la investigación científica"), Viena 1935, *passim,* así como su trabajo *Science: Conjectures and Refutations,* en el volumen arriba citado, donde se subraya el riesgo de fracaso a la luz de los hechos.

ción de cara a una determinada teoría, tanto menos útil es para la contrastación de la misma. En el supuesto de que para la situación en juego no se desprenda de la teoría consecuencia relevante alguna, dicha situación no ofrecerá, en este sentido, la menor utilidad. ¿Tiene la concepción dialéctica algo que objetar a ello? Recordemos que según *Habermas* la teoría dialéctica no tiene por qué discutir ni siquiera una experiencia tan restringida. De ahí que, hasta este momento, su polémica contra las limitaciones del tipo de experiencia que dice atacar no pueda menos de parecerme basada sobre una serie de malentendidos.

En cuanto al interrogante de si debe renunciar o no a «pensamientos» no contrastables en el sentido citado, puede contestarse de inmediato con una negativa. Nadie impone tal renuncia al dialéctico en nombre, por ejemplo, de la moderna teoría de la ciencia. Cabrá esperar, tan sólo, que cuantas teorías pretendan decir algo sobre la realidad social, pongan buen cuidado en no abrir cauce a cualesquiera posibilidades, acabando por no establecer así diferencia alguna respecto del acontecer social real. ¿Por qué no habrían de resultar los pensamientos de los dialécticos susceptibles de convertirse en teorías principalmente contrastables [26]?

En lo que concierne a la génesis de los conocimientos dialécticos a partir de la «experiencia precientífica acumulada», ya hemos tenido ocasión de ocuparnos de lo problemático que resulta el empeño de subrayar dicha relación. El partidario de la concepción criticada por *Habermas* no ve, como hemos dicho, motivos para sobrevalorar semejantes problemas genéticos. Por otra parte, tampoco tiene ninguna razón orgánica para oponerse a que la «experiencia precedente» guíe la construcción de teorías, si bien no puede menos de señalar que semejante experiencia, tal y como *Habermas* la esboza, también contiene —entre otras cosas— los errores

26. *Habermas* cita en este contexto la alusión de *Adorno* a la no verificabilidad de la dependencia de todo fenómeno social respecto "de la totalidad". La cita proviene de un contexto en el que *Adorno* sostiene, partiendo de *Hegel*, que la refutación no es fructífera sino como crítica inmanente; *vid.* a este respecto Adorno, "sobre la lógica de las ciencias sociales". Ocurre, tan sólo, que con ello el sentido de las consideraciones popperianas acerca del problema de la contrastación crítica es convertido, mediante la "reflexión ulterior" aproximadamente en su contrario. Tengo la impresión de que la no contrastabilidad del citado pensamiento de *Adorno* depende, en primer lugar, esencialmente de que ni el concepto de totalidad usado ni el tipo de dependencia que se afirma vienen acompañados ni siquiera de la más modesta aclaración. Detrás de todo ello no parece ocultarse otra cosa que la idea de que en cierto modo todo depende de todo. En qué medida podría beneficiarse metodológicamente tal o cual concepción de semejante idea es algo que, en realidad, tendría que ser probado.

heredados, errores que en cierto modo pueden acabar incluso por asumir un papel en dicho trabajo de orientación y guía. Podría, pues, decirse que en lo que a las teorías de esta génesis concierne, se tienen todos los motivos para subrayar la necesidad de elaborar y descubrir *tests* lo más rigurosos posibles de cara a la eliminación de éstos y otros errores. ¿Por qué habría precisamente esta génesis de garantizar la excelencia de las categorías? ¿Por qué no conceder también a ideas de nuevo cuño una oportunidad para acreditarse? Me parece que en este punto la metodología habermasiana resulta inmotivadamente restrictiva —y desde luego, lo es, como ya hemos dicho, en sentido conservador—, en tanto que la concepción a la que reprocha exigir un «ciego» sometimiento a sus reglas abstractas en la construcción de teorías y conceptos, nada prohíbe en el orden del contenido, en la medida, precisamente, en que no se cree en la obligación de partir de un saber «precedente» incorregible. Al concepto más vasto de experiencia invocado por *Habermas* parece corresponderle, en el mejor de los casos, la función metódica de hacer difícilmente corregibles esos errores tradicionales ínsitos en la llamada experiencia acumulada[27].

Cómo haya de «revelarse» la «incidencia hermenéutica» en la totalidad como justa y certera «durante el curso de la explicación», en cuanto a tal «concepto más adecuado a la cosa misma», es algo en cuya aclaración *Habermas* no entra. Parece quedar, no obstante, suficientemente claro que no piensa, a este respecto, en un método de contrastación tal y como podría ser éste concebido desde los planteamientos metodológicos que critica. Rechazados tales métodos de contrastación en virtud de su insuficiencia, lo que viene a quedar no es, en definitiva, sino la pretensión, metafóricamente sustentada, de un método cuya existencia y superior naturaleza se afirman, sin que esta última nos sea nunca más directamente aclarada. Antes ha aludido *Habermas* a la no contrastabilidad del «concepto funcionalista de sistema», cuya adecuación a la estructura de la sociedad encuentra, según parece, problemática. Ignoro si se decidiría a aceptar la indicación de que también este concepto puede revelarse como válido en el curso de la explicación. En lugar de hacer uso de este argumento tipo *boomerang* prefiero someter a crítica el papel dominante que en *Habermas*, al igual que en casi todos los metodólogos de las ciencias del espíritu, les es asignado a una serie de conceptos propios del, según parece, insuperable

27. Contrariamente a ello, la metodología por el criticada incluye asimismo la posibilidad de correcciones teoréticas de experiencias anteriores. En este punto es, evidentemente, menos "positivista" que la de los dialécticos.

legado hegeliano [28]. En este punto viene a evidenciarse en *Habermas* ese esencialismo, superado hace ya mucho tiempo en las ciencias de la naturaleza, que *Popper* ha sometido a crítica. En la concepción combatida por *Habermas* lo que está en juego no son conceptos, sino enunciados y sistemas de enunciados. Juntamente con ellos pueden acreditarse o desacreditarse también los conceptos utilizados. La exigencia de un enjuiciamiento aislado de los mismos, fuera de su contexto teorético, carece por completo de base [29]. La hipertensión conceptual a que recurren los hegelianos y que se evidencia, ante todo, en términos como «totalidad», «dialéctico» e «historia» no da lugar, en mi opinión, a otra cosa que a su «fetichización» —por emplear el tecnicismo del que ellos mismos se sirven, si no me engaño, a este respecto—, a una magia verbal ante la que sus contrincantes deponen las armas demasiado pronto, por desgracia [30].

28. Sobre ello ha llamado la atención recientemente *Jürgen v. Kempski; vid.* su trabajo *Voraussetzungslosigkeit. Eine Studie zur Geschichte eines Wortes* ("Sin supuestos previos. Estudio de la historia de una palabra") en su ya citado volumen *Brechungen*, pág. 158. Subraya que el desplazamiento de acento de la proposición al concepto ocurrido en el idealismo alemán neokantiano está estrechamente relacionado con el tránsito a un tipo de razonamientos cuya estructura lógica no resulta fácilmente aprehensible. Los filósofos alemanes han tomado, ante todo, de Hegel —como subraya otro crítico con razón— la oscuridad, la precisión meramente aparente y el arte de ofrecer como demostraciones lo que no son tales o no lo son, en todo caso, sino de manera aparente; *vid* Walter Kaufmann, *Hegel: Contribution and Calamity*, en su volumen de ensayos: *From Shakespeare to Existencialism*, Garden City 1960.

29. Las disquisiciones de *Habermas* en torno a los conceptos son, por lo demás, harto problemáticas también. Cierra su párrafo sobre teoría y objeto, por ejemplo, con la indicación de que en la ciencia social dialéctica los "conceptos de forma relacional" dejan paso a "conceptos capaces de expresar a un tiempo sustancia y función". De donde resultan teorías de "tipo más ágil", que ofrecen la ventaja de la autorreflexividad. No me es posible imaginarme de qué modo puede ser enriquecida por esta vía la lógica. Hay que esperar una aclaración más detallada. convendría tener a la vista ejemplos de tales conceptos o, aún mucho mejor, por supuesto, un análisis lógico y una investigación más precisa acerca de aquello en lo que se presume que viene a consistir su rendimiento especial.

30. Lo que cabría recomendar aquí es un análisis en lugar de un mero poner el énfasis. el desmontaje de la magia verbal heideggeriana que acudiendo a giros formulados irónicamente efectúa *Theodor W. Adorno*, no deja de resultar, desde luego, muy estimulante; *vid.* en este sentido su ensayo *Jargon der Eigentlichkeit* en: *Neue Rundschau*, vol. 74, 1963, págs. 371 y ss. Pero ¿acaso el lenguaje de raíces hegelianas del oscurecimiento dialéctico no ofrece a menudo a quien lo contempla con ojos imparciales un aspecto harto similar? ¿Están siempre tan lejos de la conjuración del ser esos esfuerzos por "llevar" la cosa "a su concepto" que tan a menudo constituyen el testimonio de una actividad espiritual sobrecargada y laboriosa?

En su dilucidación de las relaciones existentes entre teoría e historia, *Habermas* contrapone a la prognosis basada en *leyes generales* —y fruto específico de las teorías científico-empíricas— la *interpretación* de un contexto vital histórico a la luz de unas *legalidades históricas* de cierto tipo —concebida como fruto específico de una teoría dialéctica de la sociedad—. Rechaza el uso «restrictivo» del concepto de ley a favor de un tipo de legalidad que aspira a una validez «a un tiempo más global y más restringida», dado que el análisis dialéctico, que hace uso de leyes del movimiento histórico de este tipo, apunta, evidentemente, a iluminar la totalidad concreta de una sociedad concebida en evolución histórica. Estas otras leyes, pues, no tienen una validez de tipo general; se refieren más bien a «ámbitos de aplicación sucesivamente concretos que vienen definidos en la dimensión de un proceso evolutivo totalmente único e irreversible en sus estados, es decir, que vienen definidos ya en el conocimiento de la cosa y no por vía meramente analítica». La superior globalidad de su ámbito de validez es algo que *Habermas* fundamenta, como de costumbre, aludiendo a la dependencia de los fenómenos particulares respecto de la totalidad y, ya que dichas leyes vienen, a todas luces, a expresar esta relación fundamental de dependencia[31]. Paralelamente se proponen, no obstante, dar curso de expresión al «sentido objetivo de un contexto vital histórico». El análisis dialéctico procede así hermenéuticamente. Obtiene sus categorías a partir de «la consciencia de la situación del sujeto actuante», incidiendo, sobre esta base, «de manera a un tiempo identificadora y crítica» en el «espíritu objetivo de un mundo social de la vida», con el fin de abrirse a partir de ahí a «la totalidad histórica de una trama social de la vida», inteligible como trama objetiva de sentido. De este modo, al combinarse el método comprensivo con el causal-analítico en el modo dialéctico de consideración, resulta superada «la escisión, entre teoría e historia».

Así pues, parece que las ideas metodológicas de los analíticos se revelan, una vez más, como excesivamente angostas. En su lugar se dibujan las líneas fundamentales de una concepción grandiosa que se propone captar el proceso histórico como un todo, desvelando su sentido objetivo. Las impresionantes pretensiones de esta concepción saltan a la vista: hasta el momento carecemos, sin embargo, de cualquier intento de análisis medianamente sobrio del método esbozado y de sus componentes. ¿Cuál es la estructura lógica de estas leyes históricas a las que se adscribe un rendimiento

31. *Vid.* Habermas, *op. cit.*

tan interesante y cómo pueden ser contrastadas[32]? ¿En qué medida puede ser una ley que se refiere a una totalidad histórica concreta, a un proceso único e irreversible en cuanto a tal, algo diferente de un enunciado singular? ¿Cómo especificar el carácter legal de semejante enunciado? ¿Cómo identificar las relaciones fundamentales de dependencia de una totalidad concreta? ¿De qué método se dispone para acceder de la hermenéutica subjetiva, necesariamente superable, al sentido objetivo? Puede que para los dialécticos estos problemas sean de importancia menor. La teología nos ha familiarizado ya con ello. Quien no está dentro, sin embargo, siente que se pide demasiado de su buena fe. Ve las pretensiones que acompañan a la soberana tesis de la limitación de otras concepciones y no puede menos de preguntarse hasta qué punto tienen, en realidad, fundamento[33].

4. *Teoría y praxis: el problema de la neutralidad valorativa*

Habermas se ocupa seguidamente de la relación entre teoría y praxis, relación cuya problemática es de la mayor importancia para su concepción, en la medida en que aquello a lo que aspira no es, según parece, otra cosa que una filosofía de la historia de intención práctica presentada a guisa de ciencia. También su superación de la escisión entre teoría e historia mediante la combinación dialéctica de análisis histórico y sistemático se retrotrae, como él mismo ha subrayado antes, a una orientación práctica de este tipo, orientación que, desde luego, no hay que confundir con ese interés meramente técnico en el que por lo visto hunde sus raíces la ciencia positiva no dialéctica. Esta contraposición, a la que ya se aludió anteriormente, figura, pues, asimismo, en el centro de esta otra

32. ¿Qué es lo que la distingue, por ejemplo, de las legalidades de carácter historicista que *Karl R. Popper* ha criticado con la contundencia de todos conocida en su obra *The Poverty of Historicism* ("La miseria del historicismo")? ¿Hemos de suponer que *Habermas* considera irrelevante esta crítica, de modo parejo a como antes caracterizó de superfluas para sus problemas las indagaciones de Nagel?

33. El propio método de la llamada comprensión subjetiva en las ciencias sociales está siendo sometido desde hace tiempo a una intensa crítica que no puede ser así, sin más, ignorada. Una hermenéutica tendente a encontrar un sentido objetivo habría de resultar tanto más problemática, por mucho que, como es obvio, no llamase hoy la atención en el medio filosófico alemán. *Vid.* a este respecto *Jürgen von Kempski, Aspekte der Wahrheit* ("Aspectos de la verdad"), en su volumen, arriba citado, *Brechungen,* sobre todo 2. *Die Welt als Text* ("El mundo como texto"), donde se investigan las motivaciones del modelo de interpretación al que nos hemos referido.

investigación suya. Llegamos en este punto, evidentemente, al núcleo de su argumentación [34].

Su objetivo esencial no es aquí otro que superar, con vistas a una orientación normativa, esa reducción —por él criticada— de la ciencia social de estilo positivista, a mera resolución de problemas técnicos, con la ayuda, por supuesto, de un análisis histórico global cuyas intenciones prácticas «queden libres de toda arbitrariedad y puedan ser legitimadas dialécticamente a partir del contexto objetivo» [35]. En otras palabras: busca *una justificación objetiva de la acción práctica a partir del sentido de la historia, una justificación* que, como es natural, no puede ser procurada por una sociología de carácter científico positivo. De todos modos, en lo que a este punto respecta, no puede ignorar el hecho de que también *Popper* reserva un sitio específico en su concepción a las interpretaciones históricas [36]. Sólo que éste se opone enérgicamente a cuantas teorías histórico-filosóficas se proponen desvelar, de tal o cual modo misterioso, un oculto sentido objetivo de la historia susceptible de servir tanto de orientación práctica como de justificación. Él, por el contrario, sustenta la idea de que tales proyecciones se basan, por regla general, en el autoengaño, y subraya que somos más bien nosotros quienes hemos de decidirnos a darle a la propia historia el sentido que nos creamos capaces de defender. Un «sentido» de este tipo puede procurar a su vez puntos de vista para la interpretación histórica, interpretación que, en cualquier caso, envuelve una selección dependiente de nuestro interés, sin que por ello haya, no obstante, de ser excluida la objetividad de las interrelaciones y contextos escogidos para el análisis [37].

34. A esta problemática consagra no sólo una parte esencial de su colaboración al "Homenaje" a Adorno, sino también las partes sistemáticas de su libro *Theorie und Praxis* ("Teoría y Praxis").

35. Habermas: "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica"; *vid.* asimismo "Teoría y praxis", págs. 83 y ss.

36. *Vid.* a este respecto el último capítulo de su obra *The Open Society and Its Enemies* (1944), Princeton 1950 (traduc. cast. "La Sociedad Abierta y sus enemigos", Buenos Aires 1957): *Has History any Meaning?* ("¿Tiene la historia algún significado?"), o bien su ensayo *Selbsbefreiung durch das Wissen* ("Autoliberación por el saber"), en: *Der Sinn der Geschichte* ("El sentido de la historia"), Leonhard Reinisch compilador, Munich 1961.

37. Popper ha llamado siempre la atención sobre el carácter selectivo de todo enunciado y conjunto de enunciados, así como sobre el de las concepciones teóricas de las ciencias positivas. — En lo que a las interpretaciones históricas concierne, dice expresamente: *Since all «history» depends upon our interests, there can by only histories and never a «history», a story of the development of mankind as it happened. Vid. The Open Society...*, pág. 732. Puede consultarse también: Otto Brunner. *Abendländisches Geschichtsdenken* ("Pensamiento histórico occidental"), en su volumen *Neue Wege der Sozialgeschichte* ("Nuevas vías de la historia social"), Göttingen 1956, pág. 171.

A *Habermas,* cuyo deseo no es otro que legitimar unas intenciones prácticas en virtud de un total contexto histórico objetivo —propósito que, en cualquier caso, no suele ser compartido por los representantes de la concepción por él criticada en el ámbito del pensamiento ideológico—, de poco puede servirle, obviamente, el tipo de análisis histórico concedido por *Popper,* dado que siendo varios los puntos de vista por los que, de acuerdo con aquél, cabe decidirse, resultarán posibles diversas interpretaciones históricas, en tanto que para sus fines específicos él no precisa sino *una sola* y óptima interpretación, asumida con voluntad legitimadora. De este modo censura a *Popper* la «mera arbitrariedad» de los puntos de vista en cada caso escogidos, pretendiendo, a todas luces, para su interpretación incidente en la totalidad y desveladora del auténtico sentido del acontecer —la meta *de la sociedad,* como dice en otro lugar [38]— una objetividad no alcanzable sino por vía dialéctica. Lo cierto es que la presunta arbitrariedad de una interpretación del tipo de la de *Popper* no resulta tan gravosa como la de *Habermas,* si se piensa en que las pretensiones de aquélla no pueden compararse a las que alienta ésta. A la vista de su crítica será preciso preguntarse cómo se las arregla para evitar dicha arbitrariedad. Dado que no encontramos en él solución alguna a ese problema de la legitimación que ha venido a autoplantearse, no podemos menos de suponer que en lo que a la arbitrariedad concierne, su posición no es superior, con la sola diferencia, desde luego, de que en su caso ésta se presenta bajo la máscara de una interpretación objetiva. No se ve, desde luego, que alcance a rechazar la crítica *popperiana* a dichas interpretaciones presuntamente objetivas, ni, en genreal, la crítica de la ideología efectuada por la ilustración «vulgar». La totalidad acaba, en cierto modo, por revelarse como un «fetiche», fetiche que sirve para que unas decisiones «arbitrarias» puedan aparentar que son conocimientos objetivos.

Así accedemos, como *Habermas* constata con razón, al problema de la llamada *neutralidad valorativa* de la investigación histórica y teorética. El postulado de la neutralidad valorativa se apoya, como él mismo dice, sobre «una tesis que, siguiendo a Popper, cabría formular como dualismo de hechos y decisiones» [39] y que resulta perfectamente ilustrable a la luz de la diferencia entre leyes de la naturaleza y normas. La «separación estricta» establecida entre «ambos tipos de leyes» no puede menos de parecerle problemática.

38. *Habermas,* "Teoría y praxis", pág. 321, en relación con un análisis sobremanera interesante, desde diversos ángulos, de la discusión sobre el marxismo.
39. Habermas, "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica".

Respecto de esta fórmula dos preguntas cuya respuesta debe aportar claridad al asunto; pregunta, en primer lugar, si el sentido normativo de una deliberación racional puede evadirse del contexto vital concreto del que ha surgido y al que revierte, y, en segundo lugar, si el conocimiento reducido en el ámbito positivista a ciencia empírica viene real y efectivamente desgajado de toda vinculación normativa [40]. Su planteamiento del asunto parece indicar que interpreta el citado dualismo sobre la base de un evidente malentendido, ya que lo que aquí cuestiona tiene muy poco que ver con el sentido de la citada distinción.

La segunda de estas dos preguntas le lleva a investigar las propuestas de *Popper* sobre la problemática de la base [41]. Descubre en ellas consecuencias imprevistas y no buscadas que, según parece, envuelven un círculo y, en consecuencia, vislumbra en todo ello un indicio a favor de la inserción del proceso de investigación en un contexto sólo hermenéuticamente explicitable. Se trata de lo siguiente: *Popper* insiste frente a los partidarios de un lenguaje protocolario en que también los enunciados de base son fundamentalmente revisables, ya que en ellos mismos viene contenido un determinado elemento de interpretación [42]. Es preciso aplicar el aparato conceptual de la teoría en cuestión para obtener enunciados de base. Pues bien, *Habermas* ve un círculo en que para la aplicación de las leyes resulte necesaria una determinación previa de hechos, en tanto que ésta, a su vez, sólo puede ser efectuada en virtud de un método en el que estas leyes son ya aplicadas. En esto hay, evidentemente, un malentendido. La aplicación de leyes —lo que en esto equivale a decir: de enunciados teoréticos— exige un uso del *aparato conceptual* correspondiente para formular las condiciones de aplicación de las que se trate, condiciones de las que puede hacerse depender *la propia* aplicación de *las leyes*. No veo que se pueda hablar aquí de un círculo y, desde luego, todavía veo menos de qué podría servir en este caso el *deus ex machina* habermasiano: la explicación hermenéutica. Tampoco veo en qué sentido la «separación de la metodología respecto del proceso real de la investigación y de sus funciones sociológicas» se venga en este punto, ni sé, realmente, lo que quiere decir con ello.

40. Habermas, *ídem.*
41. Se trata del problema del carácter de los enunciados de base —enunciados que describen hechos observables— y de su importancia para la contrastabilidad de las teorías; *vid.* Karl R. Popper, *Logik der Forschung* (trad. cast. "La lógica de la investigación científica", Madrid 1962), cap. V.
42. Este punto de vista todavía resulta más evidente, si cabe, en ulteriores trabajos de Karl R. Popper; *vid.*, p. ej., los contenidos en su volumen arriba citado.

La referencia al carácter institucional de la investigación y el papel de las regulaciones normativas en el proceso de la investigación, que *Habermas* aduce en este contexto, no resulta en modo alguno apropiada para resolver problemas a los que hasta el momento no se había dado solución[43]. En lo que concierne al hecho «insistentemente ignorado» por Popper, según se nos dice, «de que por lo general no tenemos la menor duda acerca de la validez de un enunciado de base», de tal modo que no hay por qué preocuparse *de facto* por esa regresión infinita, posible desde un punto de vista lógico pero que, por lo dicho, no se presenta, bastará con subrayar que si por una parte la certeza fáctica de un enunciado no debería, en cuanto a tal, ser planteada, sin más, como criterio de su validez, el propio *Popper* soluciona, por otra, el problema de la regresión sin recurrir a pruebas problemáticas de este tipo. Lo que de todo este asunto le importa no es el análisis del comportamiento cognoscitivo fáctico, sino la solución de una serie de problemas metodológicos. La referencia a criterios no formulados que *de facto* son utilizados en el proceso de investigación institucionalmente canalizado no constituye precisamente una solución para dichos problemas. Afirmar que el problema no se presenta realmente en el proceso no tiene, en modo alguno, como consecuencia la eliminación del mismo en cuanto a tal problema metodológico. Bastará con recordar que no son pocos los científicos que para nada se plantean el problema del contenido de la información —problema muy relacionado, por cierto, con la materia que nos ocupa— de tal manera que en cierto modo, en determinadas circunstancias y bajo unas condiciones específicas lo que consiguen no es sino convertir su sistema en una gran tautología, privándolo así de contenido. A los metodólogos se les presentan problemas allí donde otras personas difícilmente podrían pensar que los hay.

Las normas y criterios sobre los que *Habermas* reflexiona en este punto de su trabajo de manera harto general son manejados por él, muy característicamente, desde la perspectiva del sociólogo que ha de habérselas con hechos sociales, con datos inmediatos del proceso de investigación, un proceso obediente a la necesaria división de trabajo e inmerso en el contexto general del trabajo social.

43. El propio Popper ha analizado ya, por lo demás, estas interrelaciones. En su *Logik der Forschung* (trad. cast. "La lógica de la investigación científica" *T.*) ha sometido a crítica el naturalismo metodológico y en su obra filosófico-social más considerable, "La sociedad abierta y sus enemigos", se ha ocupado explícitamente de los aspectos institucionales del método científico. Su *distinción* entre leyes de la naturaleza y normas no le ha hecho olvidar, en absoluto, el papel de la regulación normativa en la investigación.

Esta perspectiva no deja de ofrecer, desde luego, el mayor interés. A la metodología, sin embargo, lo que le importa no es la asunción de hechos y datos sociales, sino el análisis crítico y la reconstrucción racional de las reglas y criterios en cuestión de cara a unos determinados objetivos, como puede ser, por ejemplo, el de una mayor aproximación a la verdad. No deja de resultar interesante que en este punto concreto el dialéctico se convierta en un auténtico «positivista», en la medida en que se figura poder eliminar los problemas de la lógica de la investigación a base de remitir a datos y hechos sociales. Pero en esto no cabe ver una superación de la metodología popperiana, sino, simplemente, un intento de «sortear» sus problemas remitiéndose a lo que en otros contextos se suele desaprobar como «mera facticidad».

En lo que al aspecto sociológico del asunto concierne, hay que poner igualmente en duda si puede ser tratado adecuadamente tal y como *Habermas* propone hacerlo. Precisamente a este respecto —es decir, en lo que a las llamadas referencias vitales de la investigación concierne— no hay que olvidar, desde luego, la existencia de una serie de instituciones que estabilizan un interés autónomo por el conocimiento de interrelaciones objetivas, de tal modo que en estos dominios existe la posibilidad de emanciparse considerablemente de la presión inmediata de la praxis cotidiana. La libre disposición para el trabajo científico hecha así posible ha coadyuvado no poco al progreso del conocimiento. Pasar de la constatación de lo que es una aplicación técnica a la tesis de una raíz determinante de orden meramente técnico se revela, precisamente en este sentido, como una «conclusión precipitada».

En relación con el tratamiento del asunto de la base entra *Habermas,* como hemos visto, en el problema de la regulación normativa del proceso cognoscitivo, retrotrayéndose así al *problema de la neutralidad valorativa* del que ha partido. Este problema demuestra, nos dice, «que los procedimientos empírico-analíticos no son capaces de darse cuenta de la referencia respecto de la vida en la que, en realidad, ellos mismos se encuentran objetivamente» [44]. Sus ulteriores reflexiones adolecen, sin embargo, de algo esencial: en ningún momento formula el postulado de la neutralidad valorativa, cuya problematicidad se propone probar, de un modo tal que nos sea posible cerciorarnos de la tesis que en realidad está en juego. Como neutralidad valorativa de la ciencia pueden entenderse las cosas más diversas. Doy por supuesto que *Habermas* no es de la opinión de que a todo aquel que sustente un principio de este

44. Habermas, *op. cit.*

tipo en *alguna* de sus posibles significaciones ha de resultarle imposible llegar a ser medianamente consciente del contexto social en el que se desarrolla la investigación [45].

Los partidarios modernos del principio metodológico de la neutralidad valorativa en modo alguno acostumbran a ignorar las vinculaciones normativas de la investigación y los intereses rectores del conocimiento [46]. Se pronuncian, por lo general, a favor de soluciones diferenciadas, en las que pueden distinguirse aspectos varios de la problemática en cuestión.

Tampoco parece que las disquisiciones de *Adorno* sobre el problema del valor —con las que *Habermas* se relaciona— puedan llevarnos mucho más lejos. Cuando dice que separar conducta valorativa y axiológicamente neutral es incurrir en una falsedad, en la medida en que tanto el valor como, consecuentemente, la neutralidad valorativa, son cosificaciones, está planteando una vez más el problema de los destinatarios de tales observaciones. ¿Quién refiere la dicotomía en cuestión tan lisa y llanamente a la «conducta»? ¿Quién viene a enlazar de manera tan simple como aquí se supone con el concepto de valor? [47] La opinión adorniana de que la pro-

45. En cuanto a la afirmación hecha por Habermas al comienzo de su trabajo de que el positivismo ha renunciado a la creencia de que "el proceso de investigación organizado por los sujetos pertenece, en virtud de los propios actos cognoscitivos, a la trama objetiva cuyo conocimiento de busca", bastará con llamar la atención acerca de las investigaciones sobre el tema, como, por ejemplo, las de Ernst Topitch: *Sozialtheorie und Gesellschaftsgestaltung* ("Teoría social y configuración de la sociedad"), en su volumen: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* ("Filosofía social entre ideología y ciencia"), Neuwied 1961, donde cabe encontrar una reflexión crítica sobre el enfoque dialéctico de dicha convicción.

46. Ni siquiera a *Max Weber* podría objetársele tal cosa. En cuanto a Karl Popper, que se ha distanciado explícitamente del postulado de la *incondicional* neutralidad valorativa (*vid.* su ponencia "La lógica de las ciencias sociales"), difícilmente podrían afectarle tampoco dichas objeciones; e igual cabe decir respecto de Ernst Topitsch. En otras ocasiones me he referido ya a estos problemas; últimamente en mi trabajo *Wertfreiheit als methodisches Prinzip* ("La neutralidad valorativa como principio metodológico"), en: *Schriften des Vereins für Sozialpolitik, Neue Folge,* tomo 29, Berlín 1963.

47. Considérense, por ejemplo, las investigaciones de Victor Kraft en su obra *Grundlagen einer wisseenschaftlichen Wertlehe* ("Fundamentos de una teoría científica de los valores"), 2.ª edic., Viena 1951, que podría servir como punto de partida para un tratamiento diferenciado del problema de la neutralidad valorativa. De "cosificación" relativa a un concepto axiológico de este modo criticable no puede, por supuesto, ni hablarse aquí. Cuando se habla de conceptos axiológicos, neutralidad valorativa y cosas semejantes como si lo que estuvieran en juego fueran esencialidades platónicas, visibles a todo el mundo, no puede menos de percibirse en seguida la ambigüedad de tales términos.

blemática del valor está, en su conjunto, mal planteada [48], no guarda relación alguna con las posibles formulaciones específicas del problema, con lo que, lógicamente, apenas resulta enjuiciable: no pasa de ser una afirmación de acento muy abarcador, pero escasamente arriesgada. Alude a antinomias de las que el positivismo es incapaz de liberarse, sin indicar siquiera en qué podrían consistir éstas. Ni las concepciones criticadas ni las objeciones planteadas a las mismas acaban por ser identificadas de un modo tal que al observador imparcial le sea posible formularse un juicio [49]. También *Habermas* se expresa de modo muy interesante sobre la neutralidad valorativa como fruto de la cosificación, sobre las categorías del mundo de la vida que llegan a tener poder sobre una teoría que incide en la praxis y cosas similares en las que, según parece, no ha penetrado la ilustración «vulgar», pero no alcanza a analizar soluciones concretas para la problemática del valor.

En relación con el problema de la aplicación práctica de las teorías científico-sociales discute, acto seguido, la crítica de *Myrdal* al *pensamiento fin-medio* [50]. Las dificultades sobre las que ha llamado la atención *Myrdal* a propósito del problema de la neutralidad valorativa le incitan a probar la necesidad del pensamiento dialéctico para la superación de las mismas. En ello juega un papel su tesis de la orientación meramente técnica del conocimiento científico-positivo que hace *de facto* necesario un encauzamiento de «puntos de vista programáticos sobre los que, en cuanto a tales, no se había reflexionado» [51]. Lo que explica que teorías científico-sociales técnicamente utilizables no hayan podido, ni puedan, satisfacer, en modo alguno, «a pesar de toda su in-autointelección, las estrictas exigencias de la neutralidad valorativa». «Precisamente el dominio de un interés cognoscitivo técnico oculto a sí mismo esconde», nos dice, «las encubiertas inversiones de la comprensión general, en cierto modo dogmática, de una situación con la que tam-

48. Adorno, "Sobre la lógica de las ciencias sociales".

49. El párrafo, al que *Habermas* se refiere: "Lo que posteriormente se sanciona como valor, no se comporta exteriormente a la cosa..., sino que le es inmanente", permite arrojar una luz sobre la posición de Adorno, que sin duda a éste no le gustaría mucho, en la medida en que permite interpretarlo en el sentido de un realismo axiológico ingenuo, como el que aún cabe encontrar en ciertos escolásticos.

50. Se trata de las ideas expresadas por Myrdal en 1933 en su trabajo *Das Kweck-Mittel-Denken in der Nationalökonomie* ("El pensamiento de fines y medios en la economía política"), en: *Zeitschrift für Nationalökonomie*, tomo IV; traducción inglesa en su volumen *Value in Social Theory*, Londres 1958. Me complace que este trabajo, sobre el que llamé repetidas veces la atención hace ahora unos 10 años, comience a alcanzar general estimación.

51. Habermas, "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica".

bién el sociólogo estrictamente científico-empírico se ha identificado de modo tácito antes de que pueda escapársele de las manos a impulsos de una teoría formalizada bajo la exigencia de una hipotética validez general». Ahora bien, prosigue, si estos intereses que *de facto* guían el conocimiento *no pueden ser suspendidos*, no podrán menos «de tener que ser sometidos a control y ser criticados o legitimados, como tales intereses objetivos, a la luz del contexto social general»; lo cual obliga a un pensamiento dialéctico.

En este punto se venga la insistente negativa de los dialécticos a descomponer la compleja problemática del valor en sus problemas parciales para así examinarlos y analizarlos separadamente; una negativa que, sin duda, se debe al temor de que de hacer tal cosa, el «todo», que como exorcizado intentan tener siempre a la vista, se les escape. Para llegar, sin embargo, a alguna solución, hay que apartar la vista de vez en cuando del todo, hay que poner la totalidad entre paréntesis —al menos temporalmente—. Como consecuencia de este pensamiento referido a la totalidad encontramos la alusión constante a la interrelación de todos los aspectos particulares e individuales en la totalidad, interrelación que obliga a un pensamiento dialéctico del que, sin embargo, no se obtiene ni una sola solución auténtica a problema real alguno. Cuantas investigaciones muestran otras maneras de avanzar en este terreno sin acudir al pensamiento dialéctico son, por el contrario, ignoradas[52].

52. A mi modo de ver *Habermas* no distingue suficientemente entre los posibles aspectos de la problemática axiológica. No voy, de todos modos, a entrar en detalles, con el fin de no repetirme; pueden consultarse: *Wissenschat und Politik* ("Ciencia y política"), en *Probleme der Wissenschaftstheorie. Festchrift für Viktor Kraft* ("Problemas de teoría de la ciencia. Homenaje a Victor Kraft"), Ernst Topitsch compilador, Viena 1960, así como el ensayo arriba citado "La neutralidad valorativa como principio metodológico". Respecto del problema analizado por Myrdal del pensamiento de los fines y medios me he ocupado, entre otros puntos, en: *Oekonomische Ideologie und politische Theorie* ("Ideología económica y teoría política"), Göttingen 1954; *Die Problematik der ökonomischen Perspektive* ("La problemática de la perspectiva económica"), en: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, tomo 117, 1961, reed. como capit. 1 de mi obra, ya citada, "Sociología de mercado y lógica de la decisión"; sección "Problemática general del valor" en el artículo "Valor" de la Enciclopedia de las Ciencias Sociales. En cuanto a la crítica del libro de Myrdal citado en la nota 50, *vid. Das Wertproblema in den Sozialwissenschaften* ("El problema del valor en las ciencias sociales") en: *Schweizerische Zeitschrift für Volkswirtschaft und Statistik*, tomo 94, 1958. Me parece que en lo que a este problema concierne, mis propuestas de solución hacen innecesario el salto a la dialéctica.

5. *Crítica de la ideología y justificación dialéctica*

Apenas cabe poner en duda que *Habermas* ve el problema de la relación entre teoría y praxis bajo el prisma, preferentemente, de la justificación de la conducta práctica; lo concibe, pues, como un *problema de legitimación.* Este punto de vista hace comprensible también su posición respecto de una crítica de la ideología que no ofrece ni elabora sustitutivo alguno para lo que desaprueba. A ello se añade su *interpretación instrumentalista* de la ciencia pura, que a él mismo le dificulta el acceso a la comprensión de una crítica de la ideología de este tipo. Relaciona ambas cosas con el *irracionalismo* moderno, que hace plausible su exigencia de una superación dialéctica de las limitaciones «positivistas».

Cree que la limitación de las ciencias sociales al conocimiento «puro», cuya pureza, por otra parte, no deja de parecerle problemática, elimina los problemas de la praxis vital del horizonte de las ciencias de un modo tal, que éstas no pueden menos de quedar, en consecuencia, expuestas a intentos y ensayos interpretadores irracionales y dogmáticos [53]. Estos intentos de interpretación sucumben a una «crítica de la ideología amputada de modo positivista», que en el fondo no depende de un interés cognoscitivo de raíz meramente técnica menos de lo que de él depende la propia ciencia tecnológicamente aplicable — lo que explica que una y otra acepten al unísono el dualismo de hechos y decisiones. Como una ciencia social de este tipo no puede garantizar —coincidiendo en ello con las ciencias de la naturaleza— sino la economía en la elección de medios y la acción exige, más allá de marco tan estrecho, una orientación normativa y la crítica de la ideología de estilo positivista únicamente está, por último, en situación de reducir las interpretaciones que critica a las decisiones a ellas subyacentes, el resultado no puede ser otro que «un libre decisionismo en la elección de los máximos fines» [54]. Al positivismo en el dominio del conocimiento le corresponde el decisionismo en el de la praxis; al racionalismo concebido de modo harto estrecho en aquél, un auténtico irracionalismo en éste. «En este plano viene, pues, a procurar la crítica de la ideología —de manera totalmente involuntaria— la prueba de cómo el avance y extensión progresiva de una racionalización científico-

53. *Vid.* a este respecto el párrafo *Die positivistische Isolierung von Vernunft und Entscheidung* ("La escisión positivista entre razón y decisión") de su trabajo *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung* ("Dogmatismo, razón y decisión"), en: *Theorie und Praxis* ("Teoría y Praxis"), págs. 3, 239 y ss.; así como su colaboración al "Homenaje a Adorno".

54. Habermas, "Teoría y Praxis", pág. 242.

empíricamente limitada al dominio técnico son comprados al precio del proporcional crecimiento de una masa de irracionalidad en el dominio de la propia praxis.»[54] *Habermas* no se priva de citar juntas, en este contexto, las formas más diversas de decisionismo —tal y como han ido representándolas, entre otros, *Jean Paul Sartre, Carl Schmitt* y *Arnold Gehlen*—, presentándolas como concepciones relativamente complementarias de un positivismo muy ampliamente dibujado, con el que están, según nos dice, en interrelación no poco profunda[55]. A la vista de la irracionalidad en el ámbito de las decisiones comúnmente aceptada por positivistas y decisionistas cree *Habermas* poder explicar incluso el retorno a la *mitología* como último y desesperado intento de «asegurar institucionalmente una decisión previa y socialmente vinculativa en orden a los problemas prácticos»[56].

Dada su imagen de la ciencia positiva, la tesis de *Habermas* resulta, cuanto menos, plausible, por más que no haga, desde luego, la menor justicia al hecho de que la recaída en la mitología, allí donde realmente se ha producido, en modo alguno puede ser cargada en la cuenta de la racionalidad específica del talante científico[57]. El positivismo criticado por *Habermas* goza por lo general, de muy poco predicamento en las sociedades totalitarias en las que semejante remitologización figura a la orden del día, en tanto que

55. Una cierta analogía con esta tesis de complementariedad formulada por Habermas se encuentra en el trabajo de Wolfgang de Boer, *Positivismus und Existenzphilosophie* ("Positivismo y filosofía de la existencia") en: *Merkur*, tomo VI, 1952, fasc. 47, pág.. 12 y ss., donde ambas corrientes espirituales son interpretadas como dos respuestas "al mismo acontecimiento monstruoso del oscurecimiento del ser". El autor recomienda una "interpretación antropológico-fundamental", "una ciencia de los hombres, de la que hoy carecemos" como remedio.

56. Habermas, "Teoría y Praxis', pág. 243. Alude en este contexto al libro, tan rico en pensamientos interesantes, de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* ("Dialéctica de la Ilustración"), Amsterdam 1947, en el que en el marco de un análisis de la "dialéctica del mito y de la ilustración" es "denunciado" el positivismo y renovada la deficiente relación de Hegel con la lógica, la matemática y la ciencia positiva.

57. En lo que al "decisionismo" de Carl Schmitt concierne, no deja de resultar interesante que en el Drittes Reich cediera a un "orden concreto de pensamiento", que más bien recuerda a Hegel, tal y como dio en su tiempo testimonio de ello el hegeliano Karl Larenz; *vid.* la recensión hecha por Karl Larenz del libro de Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* ("Sobre las tres clases de pensamiento jurídico-científico"), Hamburgo 1934, en: *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, tomo I, 1935, págs. 112 y ss. Esta revista contiene asimismo testimonios diversos de un pensamiento de raíz hegeliana singularmente orientado a la derecha, hasta el punto de que puede ser integrado sin mayores dificultades, en el marco de la ideología fascista.

a los intentos de interpretación dialéctica de la realidad no deja de resultarles posible obtener en aquéllas un notable reconocimiento [58]. Aunque, evidentemente, después siempre cabe decir que ésa no era la verdadera dialéctica. Pero ¿dónde vislumbrar realmente ésta? El tratamiento que *Habermas* dispensa al revisionismo polaco resulta de lo más interesante en este contexto [59]. Dicho revisionismo se desarrolló como reacción a la ortodoxia staliniana en un medio espiritual fuertemente impregnado de la influencia de la Escuela de Filosofía de Varsovia. Su crítica iba preferentemente dirigida, entre otros puntos, contra los trazos de una filosofía de la historia de intención práctica y estructura holística determinantes del carácter ideológico del marxismo. Incidía, pues, negativamente en esos rasgos del pensamiento marxista con los que *Habermas* quiere enlazar de modo positivo. Semejante evolución no es arbitraria, por supuesto. Está muy relacionada con el hecho de que en Polonia, una vez establecida la posibilidad de organizar discusiones filosóficas en relativas condiciones de libertad, la argumentación de los dialécticos vino a derrumbarse —en toda la línea, podríamos decir— bajo la impresión de los contraargumentos esgrimidos por los miembros de la Escuela de Varsovia [60]. Imputar, como hace *Habermas,* ingenuidad epistemológica a los teóricos que a la vista de los argumentos críticos de los filósofos de una dirección epistemológica verdaderamente rectora se vieron obligados a abandonar unas posiciones difícilmente sostenibles, no deja de resultar demasiado fácil. El repliegue de *Leszek Kolakowski* a un «racionalismo metodológico» y a un revisionismo «más positivista»,

58. *Vid.* en este sentido la ponencia presentada por Ernst Topitsch al 15. Congreso Alemán de Sociología: "Max Weber y la sociología hoy". También conviene tener en cuenta, a este respecto, el libro de Z. A. Jordan, *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism since the Second World War,* Dordrecht 1963, en el que la discusión entre la Escuela de Filosofía de Varsovia —calificable, sin duda, como "positivista", de acuerdo con el amplio uso que Habermas hace del término— y el marxismo polaco de orientación dialéctica, es analizado detalladamente.

59. *Vid.* "Teoría y Praxis", pág. 324 y ss. Se trata de la parte final, *Immanente Kritik am Marxismus* ("Crítica inmanente al marxismo"), de un trabajo muy interesante: *Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus* ("Aportaciones a la discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo"), en el que Habermas se ocupa también de las figuras de Sartre y de Marcuse. En este trabajo resultan perfectamente evidentes las intenciones habermasianas de cara a una filosofía de la historia de orientación práctica y basada sobre una elaboración de los conocimientos de las ciencias sociales empíricas.

60. *Vid.* para ello el libro de Jordan, arriba citado, *Philosophy and Ideology,* partes IV a VI. La argumentación relevante para la concepción de Habermas se encuentra, sobre todo, en la parte VI: *Marxist-Leninist Historicism and the Concept of Ideology.*

que tan fuertemente critica, fue motivado por un desafío a cuya altura han de saberse poner los herederos del pensamiento hegeliano de nuestro propio país antes de permitirse dar alegremente el carpetazo a los resultados de la discusión polaca [61].

A mi modo de ver, entre el hecho de que a menudo los intentos de interpretación dialéctica de la realidad no son —a diferencia del «positivismo» criticado por *Habermas*—, denostados, ni mucho menos, en las sociedades totalitarias y la especificidad del pensamiento dialéctico, existe una íntima relación. Uno de los rendimientos esenciales de estas formas de pensamiento debe cifrarse, precisamente, en su capacidad para conferir a cualesquiera decisiones la máscara de conocimientos, legitimándolas así, y legitimándolas de un modo tal que quedan fuera del ámbito de toda discusión posible [62]. Parece, no obstante, difícilmente rechazable que una «decisión» así embozada apenas podría ofrecer al foco de la razón —por muy global que ésta se pretendiera— otra fisonomía que esa «mera» decisión a la que, según parece, estaba destinada a superar. El desenmascaramiento mediante el análisis crítico raramente podría ser, pues, criticado en nombre de la razón [63].

Habermas no puede, evidentemente, insertar del todo esta crítica de la ideología en su esquema de un conocimiento de raíz técnica y, en consecuencia, aplicable a voluntad. Se ve precisado a conferir reconocimiento a «una crítica autonomizada de la ideología» que, según parece, se ha liberado hasta cierto punto de dicha raíz [64]

61. Y esto es tanto más el caso cuanto que apenas podría decirse, por ejemplo, que a los marxistas polacos no les hubieran resultado accesibles los argumentos sobre los que los representantes del pensamiento dialéctico de nuestro país creen disponer.

62. *Vid.* a este respecto, por ejemplo, las investigaciones críticas de Ernst Topitsch en su libro "Filosofía social entre ciencia e ideología", así como su ensayo *Entfremdung und Ideologie. Zur Entmythologiesierung des Marxismus* ("Enajenación e ideología. En torno a la desmitologización del marxismo") en: *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts— und Gesellschaftspolitik,* tomo 9, 1964.

63. La ilustración "lineal" que ha de ser dialécticamente superada se me figura idéntica, en no escasa medida, a esa ilustración "vulgar" o "superficial" que precisamente en Alemania viene siendo atacada desde hace tiempo en nombre de una problemática metafísica del estado o en nombre de concretas referencias de orden vital; *vid.* en lo que a este tema se refiere Karl Popper, "Autoliberación por el saber", Ernst Topitsch, "Filosofía social entre ciencia e ideología" y mi aportación al *Jahrbuch für kritische Aufklärung «Club Voltaire»,* I, Munich 1963: *Die Idee der kritischen Vernunft* ("La idea de la razón crítica").

64. *Vid.* a este respecto Habermas, "Teoría y Praxis", pág. 243 y ss. Se refiere aquí, en primer lugar, a los trabajos de Ernst Topitsch que han sido recogidos en el libro de éste: "Filosofía social entre ciencia e ideología". Según parece, encuentra en el libro ciertas dificultades de ordenación.

y en la que los «positivistas sinceros a quienes semejantes perspectivas impiden reír», es decir, que retroceden ante el irracionalismo y la remitologización, «buscan un freno». La motivación de una crítica de la ideología de este tipo le parece algo no explicado, pero esto ocurre, únicamente, porque apenas puede hacer incidir aquí el que con toda evidencia considera único motivo iluminador de la puesta a punto de nuevas técnicas. No ignora que esta crítica constituye «un intento de clarificación de la consciencia», pero no ve de dónde ha de poder sacar su fuerza, dado que «la razón separada de la decisión, no puede estar interesada en una emancipación de la consciencia respecto de toda inhibición dogmática» [65]. Aquí tropieza con un dilema: no siendo posible, en su opinión, el conocimiento científico de este tipo sino «al modo de una razón decidida cuya *fundamentada* posibilidad viene a discutir, precisamente, la crítica de la ideología», al renunciar a la fundamentación, «la disputa de la razón con el dogmatismo» sigue siendo, ella misma, «cosa de la dogmática» [65]; en la raíz de este dilema sitúa el hecho de que «la crítica de la ideología no puede menos de presuponer tácitamente como motivo propio lo que de manera tan dogmática combate: la convergencia de razón y decisión, es decir, un concepto mucho más amplio de racionalidad» [65]. Con otras palabras: este tipo de crítica de la ideología no está en condiciones de llegar a ver claro lo que ella misma viene realmente a ser. *Habermas,* sin embargo, sí que ve claro lo que es: una forma enmascarada de razón impregnada de decisión, una dialéctica inhibida. Ya se ve a dónde lleva su interpretación restrictiva de la ciencia social no dialéctica.

La crítica de la ideología así analizada puede considerar perfectamente suyo, sin embargo, dicho interés por una «emancipación de la consciencia respecto de toda inhibición dogmática». Puede incluso reflexionar sobre sus propios fundamentos sin verse por ello metida en un atolladero. Y en lo que a la alternativa planteada por *Habermas* entre *dogmatismo y fundamentación* concierne, tiene motivos más que suficientes para esperar a que la dialéctica explique los términos en que le resulta posible solucionar los problemas de la fundamentación así planteados. Es a *ella,* sobre todo, a quien incumbe procurar tal solución ya que parte del punto de vista de la legitimación de las intenciones prácticas. Y en cuanto a si el positivismo puede ofrecer o no una solución, o, en términos aún más generales, si le interesa o no solucionar dichos problemas, la respuesta dependerá de lo que se entienda como «positivismo». Volveremos a ello.

65. Habermas, *op. cit.*, pág. 244.

En opinión de *Habermas* hay que distinguir entre una crítica de la ideología y, consecuentemente, una racionalidad sólo orientada según el valor de las técnicas científicas y otra que, más allá de todo ello, parte también del «sentido de una emancipación científica hacia la mayoría de edad» [66]. No tiene inconveniente en aceptar que en ocasiones también en «la crítica de la ideología en su forma positivista cabe percibir un interés por el acceso a la madurez de la emancipación». La concepción de Popper —a propósito de la que reconoce tal cosa [67]— es la que, según él cree, más se acerca a la racionalidad globalizadora de cuño dialéctico. No puede, en efecto, negarse que el racionalismo crítico de *Popper*, desarrollado precisamente como reacción al positivismo lógico de los años treinta, no pone, en principio, límite alguno a la discusión racional, con lo que puede enfrentarse con problemas que un positivismo entendido de modo estricto no acostumbra a discutir [68]. No tiene, en todo caso, la menor predisposición a adscribir todos esos problemas a la ciencia positiva. La razón crítica en sentido popperiano no se detiene en los límites de la ciencia. *Habermas* le reconoce el motivo de la ilustración, pero aunque acepta su naturaleza esclarecedora no deja de llamar la atención sobre esa «resignada restricción» que viene, por lo visto, a representar el hecho de que el racionalismo no haga aquí acto de presencia sino como auténtica «profesión de fe» [69]. Cabe suponer que en este punto su crítica depende de la arriba citada expectativa de una fundamentación.

66. "Teoría y Praxis", pág. 244 y ss. y pág. 250.

67. Habermas, *op. cit.*, pág. 251. Ernst Topitsch parece ser adscrito, por el contrario —si no me equivoco— al primer tipo. En qué pueda basarse esta ordenación es algo en lo que no alcanzo a penetrar. Tampoco veo en qué medida ha de poderse llevar a cabo una ordenación de acuerdo con este esquema. ¿Qué criterios han de regir? ¿No debería más bien agradecer su ficticia existencia, acaso, la primera forma de crítica de la ideología a su restrictiva interpretación del conocimiento científico?

68. No deja de resultar de lo más problemático, por otra parte, el empeño de dilucidar estos problemas con el positivismo de los años 30 como telón de fondo, dado que éste ha sido abandonado hace ya mucho tiempo por sus antiguos representantes. E incluso entonces era preciso contar ya, por ejemplo, con la Escuela de Varsovia, que jamás aceptó ciertas restricciones. La proposición de Wittgenstein que Habermas cita a propósito del problema de la neutralidad valorativa —en "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica"—: "Sentimos que incluso en el caso de que hubiera ya una respuesta para todas las cuestiones científicas imaginables, nuestros problemas vitales no habrían sido siquiera rozados", me parece muy poco característica de la mayor parte de los "positivistas". Con la concepción de Popper tiene, desde luego, muy poco que ver, de manera que su inserción en el contexto de una crítica a éste no acaba de resultar comprensible.

69. Habermas, "Teoría y Praxis", pág. 252.

Expectativa que viene a quedar, indudablemente, defraudada. *Popper* desarrolla su concepción oponiéndose a un «racionalismo globalizador» que resulta acrítico en la medida en que —análogamente a lo que ocurre con la paradoja del mentiroso— viene a implicar su propia anulación[70]. Como por razones lógicas no cabe pensar, pues, en una autofundamentación del racionalismo, *Popper* reserva a la toma de posición racionalista el calificativo de decisión, decisión que en la medida en que tiene lógicamente lugar *antes* del uso de argumentos racionales, puede muy bien ser considerada como irracional[71]. Establece, de todos modos, una clara distinción entre una decisión ciega y aquella otra que es tomada lúcidamente, es decir, a conciencia de sus consecuencias. — ¿Qué postura adopta *Habermas* respecto de este problema? En realidad, lo soslaya, pensando, por lo visto, que el dialéctico no tiene por qué enfrentarse con él[72]. En los argumentos popperianos contra un racionalismo excesivamente abarcador no entra ni poco ni mucho. Reconoce que «si el conocimiento científico purgado del interés de la razón carece, por un lado, de toda referencia inmanente a la praxis y si no hay, por otro, contenido normativo que no venga nominalistamente escindido de cualquier posible penetración cognoscitiva en el contexto real de la vida —como Popper presupone tan poco dialécticamente— no podremos, de hecho, sino vernos ante un dilema obvio: nuestra imposibilidad de obligar racionalmente a nadie a

70. Karl Popper, "La Sociedad Abierta y sus enemigos", pág. 414 y ss. (de la edición inglesa).

71. Podría discutirse si las expresiones aquí utilizadas no resultan problemáticas a la vista de las asociaciones perturbadoras que pueden provocar. El uso de la dicotomía "racional-irracional" podría limitarse, por ejemplo, a casos en los que se dieran ambas posibilidades. La palabra "creencia", que aparece en este contexto popperiano, no deja de resultar también sobrecargada en cierto sentido, en virtud, sobre todo, de la idea, tan extendida, de que entre creencia y conocimiento apenas existe conexión alguna. Pero sea como sea, lo que aquí importa esencialmente no es el modo de expresión.

72. No deja de resultar interesante en este contexto la consideración de que el fundador de la dialéctica —en la versión de ésta que Habermas esgrime contra el "positivismo"— no pudo pasar, a su vez, sin una 'decisión" que "también puede ser considerada como arbitraria"; *vid.* a este respecto G. F. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik* ("Ciencia de la Lógica"), edic. de Georg Lasson, Primera Parte, tomo 56 de la Biblioteca Filosófica Meiner, pág. 54. A este punto ha aludido expresamente Jürgen von Kempski en su ya citado trabajo sobre la "falta de presupuestos", *vid. Brechungen*, págs. 142, 146 y *passim*. Von Kempski llama la atención, además, sobre el hecho de que "las posiciones kantianas del primado de la razón práctica y la doctrina de los postulados son convertidas por los llamados idealistas alemanes en el punto crucial de una reinterpretación de la crítica de la razón puesta, en última instancia, al servicio de motivos teológicos", pág. 146, *op. cit.*

basar sus tomas de posición en argumentos y experiencias»[73]. La posible e hipotética relevancia en este contexto de una «referencia inmanente a la praxis» en el plano del conocimiento o de la combinación de contenido normativo y penetración en la cosa no nos es, en realidad, mostrada. Sus disquisiciones le llevan a *Habermas* a afirmar, en último extremo, que los problemas pueden ser resueltos adecuadamente mediante una razón abarcadora y «decidida». La fisonomía de esta solución es lo que no llega a vislumbrarse. Su idea de que «en la discusión racional en cuanto a tal late ya, irremediablemente, una tendencia caracterizable, en sí, como portadora de una decisión, definida por la racionalidad misma, y que, en consecuencia, no precisa de la mera elección, de la pura fe»[74] presupone como *factum* la discusión racional, pasando así de largo ante el problema planteado por *Popper*. La tesis de que incluso «en las discusiones más simples sobre problemas metodológicos... viene ya implicada la previa intelección de una racionalidad aún no vaciada de sus momentos normativos»[75] apenas puede ser esgrimida contra *Popper*, que no sólo no ha negado jamás el trasfondo normativo de tales discusiones, sino que más bien ha incluso procedido a analizarlo. También en este punto viene a evidenciarse esa tendencia de *Habermas*, que ya nos es conocida a remitir a «meros» hechos en lugar de discutir los problemas y sus soluciones.

Entretanto Popper ha desarrollado sus tesis, reelaborándolas de una manera que no podría menos de interesarle a *Habermas*, dado el carácter de los problemas que le ocupan[76]. Apunta en este último estadio de su obra a sustituir las concepciones, que viene a superar, orientadas en torno a la *idea de la justificación positiva*[77],

73. Habermas, "Teoría y Praxis", pág. 252.
74. Habermas, *op. cit.*, pág. 254.
75. Habermas se refiere aquí al interesante libro de David Pole, *Conditions of Rational Inquiry*, London 1961, un libro que en el marco de una crítica parcial a Popper no deja de tomar mucho de las concepciones de éste. Pole toma en consideración la "La Sociedad Abierta y sus enemigos", desde luego, pero descuida escritos posteriores de Popper en los que éste ha elaborado y perfeccionado su criticismo.
76. *Vid.* a este respecto, sobre todo, su trabajo *On the Sources of Knowledge and Ignorance*, en: *Proceedings of the British Academy*, vol. XLVI, 1960, incluido posteriormente en su volumen de ensayos *Conjectures and Refutations* (trad cast. "El desarrollo del conocimiento científico"); así como también William Warren Bartley, *The Retreat to Commitment*, New York 1962; Paul K. Feyerabend, *Knowledge without Foundations*, Oberlin/Ohio 1961; y mi colaboración arriba citada *Die Idee der kritischen Vernunft* ("La idea de la razón crítica").
77. Ya en su *Logik der Forschung* (trad. cast. "La lógica de la investigación científica"), Viena 1935, resultan evidentes las raíces de esta evolución;

por *la idea del examen crítico,* un examen liberado, desde luego, de cualquier idea de justificación, que no podría conducir sino a un regreso infinito y nunca culminante o a una solución dogmática. Cuando recurre a cualesquiera certidumbres fácticas con vistas a legitimar intenciones prácticas surgidas de un contexto objetivo y confía en la derivación y justificación de criterios metaéticos a partir de tales o cuáles intereses subyacentes, está mostrando, en realidad, que aún permanece vinculado a esta idea de justificación[78]. La alternativa entre dogmatismo y fundamentación, que en él juega un papel importante, es desmontada, por muy obvio que esto parezca, por el argumento de que el recurso a motivos positivos tiene, en sí, el carácter de un procedimiento dogmático La exigencia de legitimación, que no deja de inspirar también la filosofía de la historia de intencionalidad práctica sustentada por *Habermas,* confiere respetabilidad al recurso a dogmas, recurso que apenas si puede ser disimulado con la dialéctica. La crítica de la ideología se propone evidenciar semejantes enmascaramientos, sacar a la luz el núcleo dogmático de tales argumentaciones y relacionarlas con el contexto social efectivo en el que cumplen su función legitimadora. En este sentido opera, pues, precisamente contra tales sistemas de proposiciones, tal y como *Habermas* postula que se haga de cara a la orientación normativa de la praxis: como fruto no se propone la legitimación sino la crítica. Quien, por el contrario, busque resolver el problema de las relaciones entre teoría y praxis, entre ciencia social y política, evitando el recurso abierto a una dogmática normativa, no podrá, en último extremo, sino acogerse a una forma de enmascaramiento como la

---

vid., por ejemplo, su tratamiento del trilema de Fries referente al dogmatismo, regreso infinito y psicologismo en el capítulo dedicado al problema de la base empírica.

78. *Vid.* a este respecto "Teoría y Praxis", pág. 255, donde se ocupa de mi trabajo *Ethik und Meta-Ethik* ("Ética y Metaética") publ. en *Archiv für Philosophie,* tomo II, 1961. Contra mi enfoque del problema de la confirmación de los sistemas éticos objeta que a pesar de mi voluntad resultan en él evidentes las limitaciones positivistas, en la medida en que las cuestiones materiales vienen prejuzgadas en forma de decisiones metodológicas y las consecuencias prácticas de la aplicación de los criterios correspondientes son excluidas de la reflexión. En lugar de ello propone una clarificación hermenéutica de los conceptos históricos correspondientes y la ya mentada justificación en términos de intereses. Poco antes ha citado, sin embargo, un párrafo mío del que se desprende que una discusion racional de ese tipo de criterios es de todo punto posible. Ni se excluye nada de la reflexión, ni se prejuzga nada en el sentido de unas decisiones irrevocables. Que algo sea "en sí" una "cuestión material" y por tanto no discutible sino a un nivel muy determinado, es cosa que no resultaría tan fácil de decidir.

que ofrece el pensamiento dialéctico o hermenéutico. En semejante empresa encontrará ayuda no escasa en un lenguaje opuesto a toda clara y precisa formulación de las ideas. Que un lenguaje de este tipo domine incluso las reflexiones metodológicas que preceden al trabajo real, así como también las discusiones con otras concepciones mantenidas en este mismo plano, es algo que no puede, evidentemente, ser entendido sino como fruto de una determinada voluntad estética, si por una vez se deja a un lado el no lejano pensamiento de una estrategia de relativa inmunización[79].

6. *Criticismo contra dialéctica*

El problema de las relaciones entre teoría y praxis, que ocupa el centro de las ideas de *Habermas,* ofrece un gran interés desde muchos ángulos. Con él se han enfrentado igualmente representantes de otras tendencias[80]. Es un problema en cuyo tratamiento juegan un papel inevitable las concepciones filosóficas. Acaso esto facilite el encuentro de soluciones útiles, aunque en determinadas circunstancias pueda contribuir también a dificultarlo. El modo en que *Habermas* se enfrenta con esta problemática y su manera de dilucidarla adolecen de un doble defecto: por un lado, y en virtud de una interpretación harto restringida de las mismas, exagera las dificultades que entrañan las concepciones que critica, por otro, apenas expone las soluciones por las que él mismo se inclina sino de manera vaga y, en el mejor de los casos, metafórica[81]. Respecto de las teorías que combate se comporta hipercríticamente, en tan-

79. Cada vez que se encuentra uno con este lenguaje en los representantes de la Escuela de Frankfurt no puede menos de sentir la impresión, incluso en los casos en que las ideas expresadas parecen de todo punto interesantes, de que quieren "atrincherarse" desde un principio contra toda posible crítica.

80. Hace ya mucho tiempo que Gerhard Weisser, por ejemplo, se ha ocupado de este problema, desde los presupuestos de la versión del kantismo debida a Nelson y Fries. En el ámbito económico encontramos la llamada economía del bienestar, cuyas raíces son eminentemente utilitaristas. Sobre todo en esta disciplina ha resultado harto evidente que la empresa de justificar las medidas políticas con la ayuda de reflexiones teoréticas viene acompañada de todo tipo de dificultades. En cada uno de los detalles parece estar oculto el diablo.

81. No pretendo en absoluto negar que su libro "Teoría y Praxis" contiene análisis y discusiones —de naturaleza histórica, en ocasiones— de todo punto interesantes, y de los que no he podido ocuparme en el marco de los problemas tratados por mí. Únicamente he podido dedicar mi atención a aquéllos de sus pensamientos de naturaleza sistemática relevantes para el análisis de su crítica del "positivismo". Las partes tratadas no pueden resultar en absoluto determinantes de cara a una valoración global del libro.

to que respecto de la dialéctica es más que generoso. No se priva de dar a sus adversarios todo tipo de consejos acerca de cómo deben superar sus limitaciones recuperando la unidad de razón y decisión, inclinándose por una racionalidad más global y formulaciones similares. Pero lo que de positivo contrapone a la racionalidad «particular» de éstos son más bien metáforas que métodos. Se aprovecha de la ventaja que supone el que *Popper*, por ejemplo, explicite sus concepciones en formulaciones claras y tajantes, imponiendo él, en cambio, a sus lectores la desventaja de tener que orientarse con esfuerzo en sus propias disquisiciones.

Disquisiciones cuyo punto flaco radica —hablando objetivamente— en su manera de esbozar la situación y características del problema. Su interpretación instrumentalista de las ciencias positivas teóricas le obliga a acogerse a una imagen de raíz «positivista» de la crítica de la ideología para la que apenas cabría encontrar puntos de apoyo en la realidad social. Allí donde no puede menos de reconocer el motivo de la ilustración, de la emancipación de la consciencia respecto de toda inhibición dogmática, subraya restricciones difícilmente identificables a la luz de sus formulaciones. La tesis de la complementariedad de positivismo y decisionismo por la que se pronuncia no carece de cierta plausibilidad cuando se la refiere al «positivismo» ingenuo de la vida cotidiana, puede incluso tener cierta validez cuando se presupone su interpretación instrumentalista de la ciencia, pero apenas podría ser aplicada con sentido a las concepciones filosóficas sobre las que quiere incidir con dicha tesis. En su empeño por evidenciar la problematicidad de la misma, ha de presuponer siempre esa distinción entre hechos y decisiones, entre leyes de la naturaleza y normas, que interpreta y refuta como desgajamiento y separación. Borrando esta diferencia, sin embargo, la clarificación de las relaciones entre aquéllos y éstas no es sino dificultada. *Que* existen relaciones sobre unos y otras es algo que las concepciones por él criticadas no niegan en absoluto. Más bien proceden a analizarlas.

En su intento por acabar con la *confusión* originaria de estos elementos en el pensamiento y en el lenguaje de la vida cotidiana, el burdo «positivismo» del sentido común puede sentirse, sin duda, inclinado no sólo a no distinguir entre teorías *puras*, hechos *desnudos* y *meras* decisiones, sino también a *aislar* unas de otros. Pero no es éste el caso de las concepciones filosóficas criticadas por *Habermas*. Antes bien puede decirse que detectan y establecen *relaciones* muy diversas entre dichos momentos, unas relaciones harto relevantes, sin duda, para el conocimiento y la acción. A esta luz los hechos se presentan como aspectos de la realidad teoréti-

camente interpretados[82], las teorías como interpretaciones selectivas en cuyo análisis y enjuiciamiento los hechos juegan nuevamente un papel, y cuya aceptación entraña decisiones. Decisiones tomadas desde puntos de vista accesibles en un plano meta-teórico a la discusión objetiva[83]. En cuanto a las decisiones de la vida práctica, éstas pueden ser tomadas a la luz de un análisis situacional capaz de servirse de todos los resultados teóricos pertinentes y de sopesar, al mismo tiempo, las consecuencias. Distinguir entre hechos y decisiones, entre enunciados nomológicos y normativos, entre teorías y estados de cosas no equivale, en modo alguno, a negar que entre unos y otras existan unas determinadas relaciones. Difícilmente tendría sentido, sin embargo, «superar dialécticamente» todas estas distinciones en una unidad de razón y decisión postulada *ad hoc*, disolviendo los diversos aspectos de los problemas y los planos de la argumentación en una totalidad omniabarcadora, sin duda, pero obligada —precisamente por eso— a solucionar todos los problemas a un tiempo. Un procedimiento de este tipo no puede conducir sino a que los problemas sean indicados pero no analizados, las soluciones postuladas pero no llevadas efectivamente a cabo. El culto dialéctico de la razón total es demasiado ambicioso como para contentarse con soluciones «particulares». Como no existen soluciones capaces de satisfacer sus ambiciones tiene que darse por contento con indicaciones, alusiones y metáforas.

Habermas no está de acuerdo con las soluciones del problema defendidas por sus oponentes. Está, por supuesto, en su derecho. Tampoco éstos se sienten plenamente satisfechos. Están dispuestos a discutir alternativas, si éstas les son presentadas, como están igualmente dispuestos a reaccionar ante cualesquiera observaciones críticas que descansen sobre argumentos válidos como tales. No están limitados por esa restricción de la racionalidad a los problemas de la ciencia positiva que *Habermas* cree necesario achacarles tan a menudo, pero tampoco por la interpretación restrictiva

82. *Vid.* a este respecto, por ejemplo, Karl R. Popper, *Why are the Calculi of Logic and Arithmetic Applicable to Reality,* en: *Conjectures and Refutations* (trad. cast. *"El desarrollo del conocimiento científico"), sobre todo página* 213 y ss.

83. Habermas reconoce ("Teoría y Praxis", pág. 255 y ss.) que "el umbral hacia la dimensión de una racionalidad globalizadora ha sido ya sobrepasado" tan pronto como "en los llamados niveles metateorético y metaético se argumenta *con razones*", como si la discusión de todos estos problemas con argumentos críticos no hubiera sido siempre perfectamente característica de esas modalidades de concepción racionalista que engloba bajo el rótulo, harto general, de positivismo. Basta con echar un vistazo a ciertas revistas para comprobarlo.

del conocimiento científico que subyace a las críticas de éste. En las ciencias positivas no ven simplemente un medio auxiliar para la racionalización técnica, sino, sobre todo, un paradigma de la racionalidad crítica, un ámbito social en el que la solución de los problemas ha sido elaborada mediante el uso de argumentos críticos de una manera tal que para otros ámbitos puede ser asimismo de gran importancia [84]. Consideran, de todos modos, que frente a la dialéctica propugnada por Habermas no pueden reaccionar sino con escepticismo, entre otras razones porque con ayuda de la misma resultan enmascarables y dogmatizables con excesiva facilidad como auténticos conocimientos lo que en realidad no pasan de ser puras decisiones. Si lo que realmente le importa es desvelar las conexiones existentes entre la teoría y la praxis y no simplemente el metafórico rodeo de las mismas, habremos de inferir que en semejante empeño *Habermas* se ha buscado contrincantes falsos y falsos aliados, porque la dialéctica no le procurará soluciones, sino máscaras tras de las que vengan a ocultarse los problemas no resueltos.

84. Que tampoco la ciencia está totalmente a cubierto de dogmatismos es algo que no deja de resultarles perfectamente familiar, en la medida en que es también una empresa humana; *vid.*, por ejemplo, Paul K. Feyerabend, *Über konservative Züge in den Wissenschafften und insbesondere in der Quantentheorie und ihre Beseitigung* ("En torno a los rasgos conservadores en las ciencias y sobre todo en la teoría cuántica y su eliminación") en *Club Voltaire, Jahrbuch für kritische Aufklärung* I, compilado por Gerhard Szczesny, Munich 1963.

JÜRGEN HABERMAS

CONTRA UN RACIONALISMO MENGUADO DE MODO POSITIVISTA

Réplica a un panfleto[1]

Hans Albert se ha ocupado críticamente de un escrito mío en torno a la teoría analítica de la ciencia y la dialéctica publicado a raíz de la controversia que tuvo lugar en Tübingen, en el marco de una sesión de trabajo celebrada por la Sociedad Alemana de Sociología, entre *Karl R. Popper* y *Theodor W. Adorno*[2]. Del mutuo encogerse de hombros que constituía la estrategia usual hasta el momento no puede decirse que resultara un procedimiento precisamente fecundo. De ahí que salude el hecho de esta polémica, por muy problemática que me parezca la forma que ha adoptado. Me limitaré a su contenido.

Debo anteponer algunas observaciones a la discusión, con el fin de cooperar al esclarecimiento de la base de nuestro enfrentamiento. Mi crítica no va dirigida contra la praxis de la investigación de las ciencias empíricas estrictas, ni tampoco contra una sociología científica del comportamiento, en la medida en que ésta exista; otro problema es el de si puede en absoluto darse más allá de los límites de una investigación sociopsicológica de grupos reducidos. El objeto de mi crítica viene constituido, única y exclusivamente, por la interpretación positivista de dichos procesos de investigación. Porque la falsa consciencia de una praxis válida reobra sobre ésta. No pretendo en modo alguno negar que la teoría analítica de la ciencia ha coadyuvado al desarrollo de la praxis de la investigación

1. Cfr. Hans Albert, *Der Mythos der totalen Vernunft* ("El mito de la razón total").
2. Recogido en el presente volumen, págs. 147 ss.; *Albert* hace referencia además a algunos puntos de mi trabajo sobre "Dogmatismo, razón y decisión", en: Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis* ("Teoría y Praxis"), Neuwied 1963, pág. 231 y ss. No se ocupa de la totalidad del libro.

y a la clarificación, asimismo, de las decisiones metodológicas. Paralelamente a ello, sin embargo, la autointelección positivista acciona de manera restrictiva; detiene la reflexión válida en los límites de las ciencias empírico-analíticas (y formales). Me opongo a esta encubierta función normativa de una falsa consciencia. De acuerdo con las normas prohibitivas de cuño positivista, ámbitos enteros de problemas deberían ser excluidos de la discusión y abandonados a posiciones y enfoques irracionales, por mucho que, como creo, no dejen de resultar susceptibles, asimismo, de clarificación crítica. Efectivamente: si todos aquellos problemas que dependen de la elección de *standards* y de la influencia de argumentos no fueran accesibles a la consideración crítica y tuvieran que ser reducidos a meras decisiones, la propia metodología de las ciencias empíricas no podría menos de ser —en idéntica medida— irracional. Como nuestras posibilidades de acceder por vía racional a unanimidad en lo que a los problemas en discusión concierne no dejan de ser, fácticamente hablando, harto reducidas, considero que las restricciones de orden principal encaminadas a ponernos trabas en la consecución y total aprovechamiento de dichas posibilidades son irremediablemente peligrosas. Para cerciorarme de la dimensión de racionalidad globalizadora y penetrar en la apariencia de las restricciones positivistas, tomo, por supuesto, un camino pasado de moda. Confío en la fuerza de la autorreflexión: si reflexionamos acerca de lo que ocurre en los procesos de investigación, accedemos a la certidumbre de que nos movemos siempre en un horizonte de discusión racional cuyos límites están trazados con una amplitud muy superior a la que el positivismo juzga permisible.

Albert aisla mis argumentos del contexto de una crítica inmanente a la concepción de *Popper*. Los descoyunta así de tal modo que yo mismo acabo por no reconocerlos. *Albert* da a entender, por otra parte, que con ayuda de los mismos me propongo algo así como introducir un nuevo «método» situable al lado de los ya firmemente introducidos y vigentes métodos de la investigación científico-social. Nada más lejos de mi ánimo. Si he escogido la teoría de *Popper* como contrapunto de mis reflexiones críticas, ello se debe, en buena medida, al hecho de participar ésta inicialmente, en no escasa medida, de mi mismo talante negativo respecto del positivismo. Bajo la influencia de *Russell* y del primer *Wittgenstein*, el *Círculo de Viena*, agrupado en torno a *Moritz Schlick*, desarrolló los rasgos de una teoría de la ciencia de factura hoy ya clásica. A *Popper* le corresponde en esta tradición un puesto harto singular: por un lado es un caracterizado representante de la teoría analítica de la ciencia y, por otro, ya en los años veinte criticó

duramente los presupuestos empiristas del nuevo positivismo. La crítica de *Popper* alcanza el primer nivel de autorreflexión de un positivismo al que permanece todavía tan anclado que no cala en la ilusión objetivista de la pretendida figuración de los hechos por parte de las teorías científicas. *Popper* no incide en el interés cognoscitivo de raíz técnica de las ciencias empíricas; se opone decididamente a las concepciones pragmáticas. No me queda otra salida que reelaborar la relación existente entre mis argumentos y los problemas de *Popper,* dada la medida en que *Albert* la ha desfigurado. Al reformular, al hilo de las objeciones hechas por *Albert,* una crítica que, en lo esencial, ha sido ya expuesta, alimento la esperanza de que en esta ocasión y bajo su nueva forma, dé lugar a un menor número de malentendidos.

La objeción del malentendimiento comienza, de todos modos, por hacérmela *Albert* a mí. Opina que estoy equivocado en lo que concierne a:

el *papel metodológico de la experiencia,*
el llamado *problema de la base,*
la *relación entre enunciados metodológicos y empíricos*
el *dualismo de hechos y standards.*

Albert sostiene, asimismo, que la interpretación pragmatista de las ciencias empírico-analíticas es falsa. Y considera, por último, que la confrontación entre posiciones dogmáticamente representadas y posiciones fundamentadas de modo racional constituye, actualmente, una alternativa falsamente planteada, en la medida en que el criticismo de *Popper* ha venido, precisamente, a superarla. Voy a ocuparme de estas dos objeciones al hilo de esos cuatro puntos «malentendidos» a cuyo análisis y clarificación me propongo proceder ordenadamente. El lector juzgará entonces quién ha incurrido realmente en dicho falso entendimiento.

Me molesta tener que sobrecargar una revista sociológica especializada con problemas y detalles de teoría de la ciencia; pero no es posible discusión alguna mientras estemos sobre las cosas y no en ellas.

1. *Crítica del empirismo*

El primer equívoco se refiere al papel metodológico de la experiencia en las ciencias empírico-analíticas. *Albert* insiste, con toda razón, en la posibilidad, efectivamente existente, de insertar en las teorías experiencias de cualquier origen, es decir, experiencias que

pueden provenir tanto del potencial de la experiencia cotidiana, como de los mitos heredados de la tradición, como de las propias vivencias espontáneas. Han de satisfacer una sola condición: la de resultar traducibles a hipótesis contrastables. En lo que a esta contrastación se refiere no resulta válido, de todos modos, sino un tipo muy determinado de experiencia: la experiencia de los sentidos, reglamentada mediante disposiciones empíricas o similares; hablamos también de observación sistemática. Bien: jamás he puesto en duda dicha afluencia de experiencias no reglamentadas a la corriente de la fantasía creadora de hipótesis; tampoco podría ignorar las ventajas de esas situaciones contrastadoras que organizan, mediante *tests* repetibles, las experiencias sensibles. Ahora bien, si no se pretende entronizar la ingenuidad filosófica a cualquier precio, cabrá preguntar, cuantos menos, si acaso el posible sentido de la validez empírica de los enunciados no vendrá ya desde un principio determinado mediante una definición de este tipo; y si así ocurre, convendrá preguntarse qué sentido de validez es el que viene prejuzgado de este modo. La base empírica de las ciencias estrictas no es independiente de los *standards* que estas mismas ciencias aplican a la experiencia. Está claro que el procedimiento de contrastación dictaminado por *Albert* como único legítimo no es sino uno entre varios. Los sentimientos morales, las privaciones y frustraciones, las crisis histórico-vitales, los cambios de posición y de talante en el curso de una reflexión: todo ello procura otras experiencias. Pueden ser elevadas mediante *standards* correspondientes a instancias de contrastación; la situación de transferencia creada entre médico y paciente y de la que se beneficia el psicoanalítico procura un ejemplo de ello. No es mi intención comparar las ventajas e inconvenientes de los diversos métodos de contrastación, sino, simplemente, clarificar mis preguntas. *Albert* no puede discutirlas, dado que identifica de modo impertérrito *tests* con posible contrastacion de las teorías a la luz de la experiencia. Lo que para mí es un problema, para él es algo que cabe aceptar sin discusión ulterior.

Me interesa este problema en relación con las objeciones de *Popper* a los presupuestos empiristas del positivismo de nuevo cuño. *Popper* discute la tesis de acuerdo con la cual lo que es viene dado de modo evidente, y en cuanto a tal, en la experiencia sensible. La idea de una realidad inmediatamente testificada y de una verdad manifiesta no ha prevalecido a la reflexión crítico-epistemológica. La pretensión de la experiencia sensorial de constituirse en nivel último de la evidencia no puede menos de parecer irremediablemente fracasada desde la demostración kantiana de los ele-

mentos categoriales de nuestra percepción. La crítica *hegeliana* de la certidumbre sensible, el análisis de la percepción ínsita en sistemas de acción debido a *Peirce,* la explicación *husserliana* de la experiencia pre-predicativa y el ajuste de cuentas con la filosofía del origen llevado a cabo por *Adorno* han procurado la prueba, desde puntos de partida muy diferentes, de que no existe un saber libre de una u otra mediación. La búsqueda de la experiencia originaria de un inmediato evidente está condenada al fracaso. Hasta la más elemental percepción viene categorialmente preformada por el instrumental fisiológico de base, y no sólo eso, sino que resulta tan determinada por la experiencia precedente, por lo heredado y aprendido, como anticipada por el horizonte de las expectativas e incluso de los sueños y temores. *Popper* formula este punto de vista cuando dice que las observaciones implican siempre interpretaciones a la luz de las experiencias ya hechas y de los conocimientos aprehendidos. De manera aún más simple: los datos de la experiencia son interpretaciones en el marco de teorías precedentes; de ahí que comparten, ellos mismos, el carácter hipotético de éstas [3].

Popper extrae de todo ello consecuencias innegablemente radicales. En efecto: nivela todo saber en el plano de las opiniones y conjeturas con cuya ayuda completamos hipotéticamente una experiencia insuficiente e interpolamos nuestras incertidumbres acerca de una realidad enmascarada. Dichas opiniones y esbozos se diferencian únicamente por su grado de contrastabilidad. Ni siquiera las conjeturas contrastadas, sometidas una y otra vez a *tests* rigurosos, satisfacen el *status* de enunciados demostrados; siguen siendo conjeturas, conjeturas que hasta el momento han resistido bien todo intento de eliminación de las mismas; en una palabra: hipótesis bien sometidas a prueba.

El empirismo hace el intento —al igual, por lo demás, que la crítica epistemológica tradicional— de justificar la validez del conocimiento estricto por recurso a las fuentes del conocimiento. A las fuentes del conocimiento, al pensamiento puro y a lo heredado, tanto como a la experiencia sensible les falta, sin embargo, autoridad. Ninguna de ellas puede aspirar a evidencia libre de toda mediación y a validez general, ninguna puede erguirse, por tanto, como fuerza de legitimación. Las fuentes del conocimiento están siempre faltas de pureza, la vía que conduce a los orígenes nos está cerrada. La pregunta por el origen del conocimiento debe ser, en consecuen-

3. Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations* (trad. cast. "El desarrollo del conocimiento científico"), Londres 1963, págs. 23 y 387.

cia, sustituida por la pregunta acerca de la validez del mismo. La exigencia de verificación de los enunciados científicos es autoritaria, porque hace depender la validez de éstos de la falsa autoridad de los sentidos. En lugar de esta pregunta acerca del origen legitimador del conocimiento debemos preguntar por el método mediante el que ha de resultarnos posible descubrir y apresar de entre la masa de las opiniones en un principio inciertas e inseguras, aquéllas que cabe considerar como definitivamente falsas[4].

Popper lleva, por supuesto, esta crítica tan lejos que, sin proponérselo, convierte en problemáticas sus propias propuestas de solución. *Popper* despoja a los orígenes del conocimiento, tal y como se los representa el empirismo, de una falsa autoridad; con toda razón desacredita el conocimiento originario en cualquiera de sus formas. No deja de ser cierto, sin embargo, que los errores sólo pueden ser calificados de tales, sólo pueden ser declarados culpables de falsedad, en virtud y a la luz de unos determinados criterios de validez. Para su justificación hemos de aportar argumentos, pero ¿dónde buscarlos de no hacerlo nuevamente en la excluida dimensión de la formación del conocimiento, ya que no, por supuesto, en la de su origen? Respecto de los patrones de medida de la falsación reinaría, de lo contrario, la arbitrariedad. *Popper* quiere mediatizar, asimismo, los *orígenes* de las teorías, esto es, la observación, el pensamiento y la transmisión, respecto del *método* de contrastación, a cuya sola luz ha de medirse, según parece, la validez empírica. Desgraciadamente, sin embargo, este método no puede ser fundamentado, a su vez, sino mediante el recurso a por lo menos una de las fuentes del conocimiento, a la tradición y, aún más, a esa tradición a la que *Popper* da el nombre de crítica. Acaba por verse cómo la tradición es la variable independiente de la que en última instancia dependen tanto el pensamiento y la observación como los procedimientos de testificación que resultan de la combinación de éstos. *Popper* confía demasiado irreflexivamente en la autonomía de la experiencia organizada en los procedimientos de testificación; cree poderse librar del interrogante acerca de los *standards* de dichos procedimientos porque en última instancia no deja de compartir un prejuicio positivista profundamente arraigado en toda crítica. Da por supuesta la independencia epistemológica de los hechos respecto de las teorías destinadas a captar descriptivamente estos hechos y las relaciones existentes entre ellos. Los *tests* contrastan, en consecuencia teorías a la luz de hechos «independientes». Esta tesis viene a constituir el punto crucial de

4. *Conjectures*, pág. 3 y ss y pág. 24 y ss.

la problemática positivista viva, a la manera de un último resto, en *Popper.* De las consideraciones de *Albert* no se desprende que haya conseguido en mi primitivo trabajo hacerle siquiera consciente de esta problemática.

Por un lado Popper opone, con razón, al empirismo, que sólo nos resulta posible captar y determinar los hechos a la luz de teorías [5]; es más, llega ocasionalmente a caracterizar los hechos como el producto común de la realidad y del lenguaje [6]. Por otra parte adscribe a las determinaciones protocolizadoras —que dependen, en realidad, de una organización de nuestras experiencias metódicamente fijada—, una limpia relación de correspondencia con los «hechos». La aceptación, por parte de *Popper,* de la teoría de la verdad como correspondencia no me parece precisamente consecuente. Ésta presupone los hechos como algo que es en sí, sin parar mientes en que el sentido de la validez empírica de las determinaciones de hechos (y mediatamente también el de las teorías de las ciencias empíricas) viene determinado, desde el principio, por la definición de las condiciones que han de regir la contrastación. Lo significativo sería, por el contrario, intentar un análisis verdaderamente exhaustivo de la relación existente entre las teorías de las ciencias empíricas y los llamados hechos. Porque de este modo aprehenderíamos el marco de una interpretación previa de la experiencia. A este nivel de la reflexión podría muy bien no aplicarse ya el término «hechos» sino a la clase de lo experimentable, clase precisamente organizada de cara a la contrastación de las teorías científicas. De este modo los hechos serían concebidos como lo que son: algo producido. Y el concepto positivista de hecho se revelaría como un fetiche, limitado, simplemente, a prestar a lo mediado la apariencia de inmediatez. *Popper* no consuma el tránsito a la dimensión trascendental, pero esta vía se presenta como consecuencia de su propia crítica. Su exposición del problema de la base lo evidencia.

2. *La interpretación pragmática de la investigación empírico-analítica*

El segundo malentendido que *Albert* me echa en cara concierne al llamado problema de la base. *Popper* da el nombre de enunciados básicos a aquellos enunciados existenciales singulares capaces

5. *Conjectures,* pág. 41.
6. *Conjectures,* pág. 214.

de refutar una hipótesis legal expresada en forma de enunciado existencial negativo. Designan ese preciso punto de sutura en el que las teorías inciden sobre la base empírica. Los enunciados de base no pueden incidir sobre la experiencia sin sutura alguna, por supuesto; no hay, en efecto, expresión universal alguna de las que figuran en ellos susceptible de ser verificada mediante observaciones, por muy elevado que sea el número de éstas. La aceptación o el rechazo de los enunciados de base descansan, en última instancia, sobre una decisión. Decisiones que, en todo caso, no son tomadas arbitrariamente, sino de acuerdo con unas reglas. La determinación de estas reglas es de naturaleza institucional, no lógica. Nos motivan a orientar decisiones de este tipo a un objetivo previamente comprendido de modo tácito, sin llegar a definirlo. Así procedemos en la comunicación cotidiana y en la interpretación de textos. No hay, a decir verdad, otra salida, dado que nos movemos en un círculo y, sin embargo, no queremos renunciar a la explicación. El problema de la base nos recuerda que también a propósito de la aplicación de las teorías formales a la realidad llegamos a un círculo. Acerca de dicho círculo me ha enseñado mucho *Popper;* no me lo he inventado como parece suponer *Albert.* Por cierto que en la formulación de éste no deja de resultar asimismo fácilmente reconocible.

Popper lo explica estableciendo una comparación entre el proceso de la investigación y el judicial[7]. Todo sistema legal, tanto si se trata de un sistema de normas jurídicas como si lo es de hipótesis empírico-científicas, resulta inaplicable si previamente no se ha llegado a un acuerdo acerca del estado de cosas o del sumario al que ha de ser aplicado. Mediante una especie de veredicto se ponen de acuerdo los jueces acerca de la exposición de los hechos que se deciden a dar por válida. Esto corresponde a la aceptación de un enunciado de base. El veredicto viene, no obstante, a resultar menos sencillo, dado que el sistema o código legal y el sumario no son totalmente independientes uno de otro. Antes bien es buscado ya el sumario entre las categorías del sistema legal. La comparación establecida entre ambos procesos, el judicial y el de la investigación, se propone llamar, precisamente, la atención sobre este círculo que de modo tan inevitable se plantea a propósito de la aplicación de reglas generales: «La analogía entre este procedimiento y aquél por el que decidimos acerca de enunciados básicos

7. Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (trad. cast. "La lógica de la investigación científica"), London 1960, pág. 109 y ss. (en lo sucesivo citada como «*Logic*»).

es muy clara, y sirve para iluminar, por ejemplo, su relatividad y el modo en que dependen de las cuestiones planteadas por la teoría. Cuando un jurado conoce acerca de una causa, sin duda alguna sería imposible aplicar la "teoría" si no existiese primero un veredicto al que se ha llegado por una decisión; mas, por otra parte, éste se obtiene por un procedimiento que está de acuerdo con una parte del código legal general (y, por tanto, lo aplica). El caso es enteramente análogo al de los enunciados básicos: aceptarlos es un modo de aplicar un sistema teórico, y precisamente esta aplicación es la que hace posibles todas las demás aplicaciones del mismo»[8].

¿Qué es lo que indica este círculo que se dibuja en la aplicación de las teorías a la realidad? Pienso que la región de lo experimentable viene determinada, desde un principio, por la relación activa entre unos supuestos teoréticos de estructura determinada y unas condiciones de contrastación de tipo no menos determinado. Como hechos fijados empíricamente en los que las teorías científico-empíricas puedan fracasar no cabe considerar sino algo que se constituye en el contexto previo de la interpretación de experiencia posible. Un contexto que se crea en virtud de la relación de reciprocidad planteada entre un hablar argumentador y un actuar experimental. Este juego conjunto es organizado de cara a un objetivo muy concreto: controlar las predicciones. Una tácita intelección previa de las reglas del juego guía la discusión de los investigadores en lo que a la aceptación de los enunciados básicos se refiere. Porque el círculo en el que inevitablemente acaban por encontrarse en la aplicación de las teorías a lo observado no puede sino incitarles a una dimensión en la que la discusión racional sólo resulta ya posible por vía hermenéutica.

La exigencia de observación controlada como base de la decisión concerniente a la validez y justeza empíricas de las hipótesis legales da por supuesta la previa intelección de ciertas reglas. No basta con conocer el objetivo específico de una investigación y la relevancia de una observación de cara a determinados supuestos. Para que me sea, en términos absolutos, posible saber a qué se refiere la validez empírica de los enunciados de base debe ser conocido antes, en todas sus dimensiones, el sentido del proceso de la investigación, paralelamente a como el juez debe haber comprendido ya previamente el sentido de la judicatura en cuanto a tal. La *quaestio facti* debe ser decidida con la mirada puesta en una *quaestio iuris* comprendida en su aspiración inmanente. En el proceso

8. *Logic*, pág. 110 y ss.

judicial todo el mundo puede hacerse cargo: se trata del problema planteado por la contravención de unas normas prohibitivas de carácter general, impuestas de manera positiva y sancionadas por el estado. ¿Qué viene a significar la *quaestio iuris* en el proceso de la investigación y cómo puede medirse en este otro contexto la validez empírica de los enunciados básicos? La forma del sistema de enunciados y el tipo de las condiciones fijadas para la contrastación, a cuya luz se mide la validez, ponen ya sobre la pista de esa interpretación pragmatista a la que ellos mismos incitan, una interpretación de acuerdo con la cual las teorías empírico-científicas exploran la realidad bajo la dirección de un interés rector tendente a conseguir la mayor seguridad posible en el orden de la información y una extensión creciente del elemento activo, un elemento cuyo control viene ejercido por el éxito.

En el propio *Popper* se encuentran puntos de apoyo para esta interpretación. Las teorías empírico-científicas tienen el sentido de permitir la derivación de enunciados universales sobre la covariancia de dimensiones empíricas. Desarrollamos hipótesis legales de este tipo en la anticipación de legalidades, sin que esta anticipación pueda ser, en cuanto a tal, empíricamente justificada. La predicción metódica sobre la base de la posible uniformidad de los fenómenos corresponde, no obstante, a las necesidades elementales de la estabilidad del comportamiento. Únicamente en la medida en que son dirigidas a tenor de informaciones acerca de regularidades empíricas pueden ser programadas a largo plazo acciones cuyo control corresponde al éxito. De ahí que estas informaciones hayan de resultar traducibles a expectativas de un comportamiento regular en unas circunstancias dadas. La interpretación pragmatista refiere la generalidad lógica a expectativas generales de comportamiento. La desproporción entre enunciados universales, por una parte, y el número principalmente finito de observaciones y los correspondientes enunciados existenciales singulares, por otra, se explica, de acuerdo con la interpretación pragmatista, en virtud de la estructura de una acción controlada por el éxito, dirigible en todo momento por anticipaciones de un comportamiento regular[9].

9. En este contexto resulta interesante la indicación de *Popper* de que todas las expresiones universales pueden ser concebidas como expresiones de disposición (*Logic*, pág. 94 y ss., apéndice X, pág. 423 y ss. y *Conjectures*, pág. 118 y ss.). Al nivel de las expresiones universales se repite la problemática de los enunciados universales. Porque los conceptos de disposición implicados en aquellas expresiones no son, a su vez, susceptibles de explicitación sino con la ayuda de supuestos acerca de un comportamiento regular de los objetos. En los casos dudosos esto resulta evidente si nos imaginamos tests que resulten suficientes para la clarificación del significado de las expresiones

Esta interpretación, de acuerdo con la que las ciencias empírico-analíticas son guiadas por un interés de orden técnico, tiene la ventaja de hacer suya la crítica de *Popper* al empirismo sin compartir uno de los puntos débiles de su teoría de la falsación. ¿Cómo coordinar, en efecto, nuestra principal inseguridad acerca de la verdad de las informaciones científicas con el variado y, por lo general, duradero aprovechamiento técnico de las mismas? Lo más tarde en ese momento preciso en que los conocimientos de las regularidades empíricas se integran en las fuerzas productivas de orden técnico, convirtiéndose en la base de una civilización científica, la evidencia de la experiencia cotidiana y de un control permanente por el éxito viene a ser arrollador; frente al plebiscito renovado día tras día de unos sistemas técnicos perfectamente funcionantes, poco pueden prevalecer los escrúpulos lógicos. Por mucho peso que realmente tengan las objeciones de *Popper* contra la teoría de la verificación, su propia alternativa no puede menos de parecer escasamente plausible. Dicha alternativa únicamente es tal, desde luego, a la luz del presupuesto positivista de la correspondencia entre proposiciones y hechos o estados de cosas. Tan pronto como abandonamos semejante presupuesto y asumimos la consideración de la técnica, en el más amplio sentido, al modo de un control socialmente institucionalizado del conocimiento —conocimiento cuyo sentido metodológico viene orientado a tenor de su aplicabilidad técnica—

---

universales empleadas. El recurso a las condiciones de contrastación no es, en ello, casual, porque sólo la referencia de los elementos teóricos al experimento cierra el círculo funcional de la acción sometida al control del éxito, en cuyo seno "hay" algo así como regularidades empíricas. El hipotético excedente sobre el contenido específico en cada caso, al que se hace justicia en la forma lógica de los enunciados legales y en las expresiones universales de los enunciados de observación, no se refiere a un comportamiento regular de las cosas "en sí", sino a un comportamiento de las cosas en tanto éste se inserta en el horizonte de expectativas de las acciones necesitadas de orientación. De este modo viene el grado de generalidad del contenido descriptivo de los juicios de percepción a desbordar hipotéticamente la especificidad de lo en cada ocasión percibido, dado que bajo el imperativo selectivo de estabilización de los éxitos de las acciones hemos reunido ya experiencias y significados «*for what a thing means is simply what habits it involves*» *(Peirce).*

Encontramos un nuevo punto de apoyo para una posible interpretación pragmatista en otro escrito de *Popper,* esta vez tomando pie en una sociología de la tradición (*Towards a Rational Theory of Tradition,* en: *Conjectures,* pág 120 y ss.). Compara las funciones similares que en los sistemas sociales cumplen las tradiciones y las teorías. Ambas nos informan sobre reacciones de las que cabe tener una expectativa regular y que nos permiten orientar confiadamente nuestra conducta. Introducen orden, asimismo, en un entorno caótico, en el que sin la capacidad de pronosticar respuestas o acontecimientos difícilmente podríamos irnos formando hábitos comportamentales adecuados.

mediante el éxito, puede muy bien imaginarse otra forma de verificación. Una forma que no resulta afectada por la objeción de *Popper* y hace, sin embargo, justicia a nuestras experiencias precientíficas. Como empíricamente verdaderos pasan a ser considerados, de acuerdo con ésta, todos aquellos supuestos capaces de dirigir una línea de acción controlada por el éxito, sin necesidad de ser problematizados hasta ese momento por unos fracasos cuya búsqueda ha sido efectuada por vía experimental [10].

Con su alusión a la crítica popperiana del instrumentalismo *Albert* se considera dispensado de la necesidad de oponer a mi interpretación —que ni siquiera reproduce— algún argumento propio. No tengo, sin embargo, por qué detenerme en aquella crítica, dado que incide sobre tesis que no son las mías. *Popper* comienza por referirse a la tesis de acuerdo con la cual las teorías no son sino instrumentos [11]. Frente a ella no le cuesta demasiado hacer ver que las reglas que rigen la aplicación técnica son probadas o experimentadas, en tanto que las informaciones científicas son testificadas. Las relaciones lógicas vigentes en las pruebas de aptitud de los instrumentos y en la contrastación de las teorías no son simétricas — los instrumentos no pueden ser refutados. La interpretación pragmática a favor de la que me declaro a propósito de las ciencias empírico-analíticas no resulta asimilable a esta forma de instrumentalismo. No se trata de que las teorías sean instrumentos, sino de que sus informaciones resultan técnicamente aprovechables. Los fracasos capaces de acabar, por vía empírica, con las hipótesis no dejan, obviamente, de tener el carácter de refutaciones: los supuestos se refieren a regularidades empíricas; determinan el horizonte de expectativas de la acción controlada por el éxito y pueden ser, en consecuencia, falseados mediante la frustración de unas deter-

10. De acuerdo con esta concepción, las reservas de *Popper* contra el conocimiento que se presenta como definitivamente válido resultan plenamente compatibles con la confirmación pragmática de éste. En opinión de *Popper* las contrastaciones experimentales no tienen validez sino como instancia de falsación, en tanto que de acuerdo con la concepción pragmática son controles por el éxito que pueden bien refutar supuestos, bien confirmarlos. La confirmación en virtud del éxito en el campo de la acción sólo puede ser adscrita, por supuesto, globalmente, y nunca de manera rigurosamente correlativa, ya que en una teoría dada no nos resulta posible cerciorarnos de manera definitiva de los elementos del conocimiento fácticamente operantes, ni en toda su amplitud, por supuesto, ni tampoco en lo que a su campo de aplicación concierne. De manera definitiva no sabemos sino que existen partes de una teoría controlada mediante el éxito en la acción —esto es, contrastada a la luz de los pronósticos— que vienen corroboradas en el campo de aplicación de la situación de contrastación.

11. *Three Views Concerning Knowledge*, en: *Conjectures*, pág. 111 y ss.

minadas expectativas de éxito. Las hipótesis legales vienen, en todo caso, referidas, en virtud de su propio sentido metodológico, a experiencias que se constituyen exclusivamente en el círculo funcional de este tipo de acción. Las recomendaciones técnicas de cara a una elección racionalizada de medios con vistas a unos fines dados no son derivables *a posteriori* y como casualmente de las teorías científicas, sin que esto implique que estas teorías hayan de ser, en cuanto a tales, herramientas técnicas. Sólo en un sentido muy metafórico podría valer tal aserto. En el proceso investigatorio no se tiene la mirada puesta, como es lógico, en la aplicación técnica del conocimiento; en muchos casos queda ésta incluso fácticamente excluida. Ello no impide, sin embargo, que la aplicabilidad técnica de las informaciones empírico-científicas venga tan decidida ya metodológicamente con la estructura de los enunciados (prognosis condicionadas acerca de un comportamiento observable) y con la naturaleza de las condiciones de contrastación (imitación del control de éxito de las acciones ínsito, de manera natural, en los sistemas de trabajo social), como prejuzgada viene, en virtud de ello mismo, la región de experiencia posible a la que se refieren los supuestos y en la que pueden fracasar.

No se trata de discutir el valor descriptivo de las informaciones científicas; lo que ocurre es que éste no debe de ser concebido en términos de una figuración, por parte de las teorías, de los hechos y de las relaciones entre hechos. El contenido descriptivo únicamente resulta válido en relación con prognosis referentes a acciones controladas por el éxito en situaciones precisables. Todas las respuestas que pueden dar las ciencias empíricas, son relativas al sentido metodológico de sus planteamientos de los problemas de que se ocupan; nada más. Por muy trivial que, en realidad, sea esta restricción, no por ello viene a contradecir menos ese espejismo de teoría pura vivo y perceptible en la imagen que de sí mismo sustenta el positivismo[12].

12. Otra objeción de *Popper* concierne al operacionalismo, de acuerdo con el cual los conceptos fundamentales pueden ser definidos mediante indicaciones metodológicas (*Conjectures*, pág. 62; *Logic*, pág. 440 y ss.). Con razón puede hacer válido *Popper* frente a ello que el intento de retrotraer los conceptos de disposición a operaciones de medicion presupone, a su vez, una teoría de ésta, ya que de renunciar a toda expresión universal no hay teoría que pudiera ser descrita. Este círculo, en el que las expresiones universales remiten a un comportamiento empíricamente regular, en tanto que las regularidades del comportamiento no pueden ser constatadas sino mediante operaciones de medición que presuponen, a su vez, categorías generales, me parece, sin embargo, necesitado de interpretación. El enfoque operacionalista insiste, con razón, en que el contenido semántico de las informaciones empírico-

3. *Justificación crítica y prueba deductiva*

El tercer malentendido del que, en opinión de *Albert*, soy víctima afecta a la relación existente entre enunciados metodológicos y enunciados empíricos. Me declara culpable de un positivismo especialmente vulgar, dado que en los problemas de orden metodológico no renuncio a argumentos empíricos y vengo, de este modo, a mezclar inadmisiblemente la lógica de la investigación con la sociología del conocimiento. Desde que *Moore* y *Husserl*, partiendo de enfoques muy distintos, consumaron la separación estricta entre investigaciones lógicas y psicológicas, restableciendo así un viejo punto de vista kantiano, los positivistas optaron por renunciar a su naturalismo. Bajo la impresión de los progresos alcanzados entre tanto en el campo de la lógica formal, *Wittgenstein* y el Círculo de Viena hicieron del dualismo entre enunciados y hechos la base de sus análisis lingüísticos. Los problemas concernientes a la génesis no pueden ser ingenuamente puestos, desde entonces, en el mismo cajón que los relacionados con la validez. Ésta es la trivialidad sobre la que *Albert* quería llamar, sin duda, la atención; pero tampoco esta vez roza mi problemática. Mi interés gira, en efecto, en torno al hecho singular de que a pesar de tan clara diferenciación, precisamente en la metodología de las ciencias empíricas y en la dimensión de la crítica científica vienen a ser establecidas relaciones no deductivas entre enunciados formales y enunciados empíricos. La lógica de la ciencia entraña, justamente en el ámbito en el que ha de consumarse la verdad de las teorías científico-empíricas, un punto de empirismo. Porque ni siquiera en su versión popperiana puede ser incorporada la crítica en forma axiomatizada a las ciencias formales. Como crítica no cabe entender sino la discusión sin reservas de todo tipo de supuestos. Hace suyas cuantas técnicas de refutación le resulten accesibles. Una de éstas es la confrontación de las hipótesis con los resultados de la observación sistemática. Pero los resultados de la testificación se integran en dilucidaciones críticas, no constituyen por sí mismos la crítica. La crítica no es un método de contrastación; es la con-

---

científicas no es válido sino en el marco de referencia trascendentalmente impuesto por la estructura de la acción controlada por el éxito y no puede ser proyectado, por supuesto, a lo real "en sí". Es falsa, sin embargo, la idea de que dicho contenido podría ser reducido, sin más, a criterios de un comportamiento observable. El círculo en el que este intento se envuelve evidencia, más bien, que los sistemas de acción en los que el proceso de investigación se integra vienen mediados ya por el lenguaje, sin que éste se disuelva, al mismo tiempo, en categorías de comportamiento.

trastación misma como discusion. Y es, por otra parte, la dimensión en la que se decide críticamente acerca de la validez de las teorías, no la de las teorías mismas. Porque en la crítica no entran únicamente enunciados y sus relaciones lógicas, sino consideraciones y enfoques empíricos sobre los que cabe influir con ayuda de argumentos. *Albert* puede, naturalmente, vetar la posibilidad misma de prestar atención a todas aquellas relaciones y conexiones que no sean lógicas ni empíricas mediante un postulado. Pero con ello no lograría sino, a lo sumo, evadirse de una discusión que juzgo necesaria de cara, precisamente, a clarificar el problema de si la introducción de un postulado de este tipo resultaría o no justificable en el ámbito de las investigaciones y dilucidaciones de orden metateórico. En cuanto a mí, opino más bien que existen motivos harto suficientes para repetir la crítica de *Hegel* a la separación kantiana entre un ámbito trascendental y un ámbito empírico, crítica que en términos contemporáneos habría de incidir sobre la separación de que se nos habla entre ambos ámbitos, el lógico-metodológico y el empírico. Sin que en ninguno de estos casos la crítica ignore dichas diferenciaciones; se trata, por el contrario, de partir de ellas.

Una reflexión acerca de lo que el propio *Popper* hace podría aproximarnos muy bien a la forma peculiar que adoptan las indagaciones metateóricas en el momento mismo en que desbordan el marco del análisis del lenguaje. *Popper* lleva, por un lado, a cabo una crítica inmanente de unas teorías dadas; para ello se sirve de la comparación sistemática entre derivaciones lógicamente necesarias. Por otro, desarrolla soluciones alternativas; propone concepciones propias y procura fundamentarlas mediante argumentos adecuados. En este caso no puede limitarse a la revisión o examen de relaciones de naturaleza deductiva. Su interpretación apunta más bien al objetivo concreto de transformar críticamente viejas convicciones, hacer plausibles nuevos *standards* de juicio y convertir en aceptables nuevos puntos de vista de índole normativa. Y todo ello ocurre en la forma hermenéutica de una argumentación que no resulta asimilable a los rígidos monólogos de un sistema deductivo de enunciados. Una forma que es, en definitiva, la propia de toda indagación crítica. Así se evidencia en cualquier elección entre posibles técnicas investigatorias, entre enfoques teóricos distintos, entre definiciones no iguales de los predicados básicos, se evidencia en las decisiones concernientes al marco lingüístico en cuyo seno se expresa un determinado problema y se formulan sus hipotéticas soluciones. Constantemente se repite la elección de *standards* y el intento de justificar dicha elección mediante argumentos

adecualos. *Morton White* ha hecho ver que incluso en el grado más alto permanecen vinculadas las investigaciones metateóricas a esta forma de argumentación. Tampoco de las distinciones entre ser categorial y no categorial, entre enunciados analíticos y sintéticos, entre reglas lógicas y legalidades empíricas, entre observación controlada y experiencia moral —que se presentan como distinciones fundamentales sobre las que se basa la ciencia empírica estricta— puede decirse que se evadan a la discusión; presuponen criterios que no se deducen de la cosa misma, es decir, patrones criticables de medida en cuya fundamentación estricta mediante argumentos no cabe pensar, pero que no por ello dejan de resultar susceptibles tanto de debilitación como de refuerzo [13].

White hace el intento —en el que *Popper* no entra— de investigar las relaciones lógicas de esta forma no deductiva de argumentación. Muestra cómo las decisiones metodológicas vienen a ser decisiones cuasi-morales, únicamente justificables por vía racional mediante discusiones de factura bien conocida desde la vieja tópica y retórica. Ni la interpretación convencionalista ni la naturalista hacen, pues, justicia a la elección de reglas metodológicas.

En la medida en que desborda el nivel de la relación lógica entre enunciados e incluye un momento que trasciende el lenguaje —las tomas de posición—, la argumentación crítica se distingue, obviamente, de la deductiva. Entre tomas de posición y enunciados no cabe pensar en una relación de implicación; las tomas de posición no pueden deducirse de enunciados, ni, inversamente, los enunciados de las tomas de posición. El asentimiento a un determinado método y la aceptación de una regla pueden ser reforzados o debilitados mediante argumentos y, en cualquier caso, pueden ser racionalmente sopesados y enjuiciados. Ésta es la tarea de la crítica, de cara tanto a las decisiones de orden práctico como a las de orden metateórico. Dado que estos argumentos capaces de reforzar o debilitar no guardan una estricta relación lógica con los enunciados que vienen a expresar la aplicación de los *standards,* sino que se encuentran con ellos, simplemente, en una relación de motivación racional, las investigaciones y dilucidaciones metateóricas pueden incluir enunciados empíricos. Sin que por ello la relación entre argumentos y enfoques o tomas de posición sea, en sí, una relación empírica. Puede ser así concebida, sin duda, en el marco de un experimento como el de *Festinger* acerca de las variaciones en las tomas de posición; pero la argumentación quedaría, en tal caso, reducida al plano del comportamiento lingüístico observable,

13. Morton White, *Toward Reunion in Philosophy,* Cambridge 1956.

ignorándose así el momento de vigencia racional operante en dicha motivación.

Popper no da por excluida una racionalización de las tomas de posición. Esta forma de argumentación es la única posible de cara a la justificación, por vía de tentativa, de las decisiones. Ahora bien, como jamás es concluyente, la juzga como no científica en comparación con el mecanismo de la prueba deductiva. Declara su preferencia por la certeza del conocimiento descriptivo, una certeza que viene garantizada por la estructura deductiva de las teorías y la fuerza empírica de los hechos. Sólo que también la interrelación entre enunciados y experiencias de este tipo específico presupone *standards* que no dejan de estar necesitados, a su vez, de justificación. *Popper* se libra de esta objeción subrayando la irracionalidad de la decisión que precede a la aplicación de su método crítico. El talante racionalista se define por una abierta disponibilidad en lo que afecta a la decisión acerca de las teorías y su asunción en virtud de unas determinadas experiencias y argumentos. Sin que él mismo resulte, no obstante, justificable mediante argumentos ni experiencias. Por supuesto que no puede ser justificado en términos de prueba deductiva, pero sí por la vía de una argumentación ratificadora. Una argumentación de la que, en definitiva, el propio *Popper* se sirve profusamente. Explica dicho talante crítico en virtud de determinadas tradiciones filosóficas; analiza los presupuestos empíricos y las consecuencias de la crítica científica; investiga su función en las estructuras específicas de un determinado ámbito público de orden político. Globalmente considerada, su metodología viene a ser, en efecto, una justificación crítica de la crítica misma. Puede que esta justificación no deductiva disguste o no satisfaga suficientemente las exigencias de un absolutismo lógico. Pero toda crítica científica que se proponga ser algo más que meramente inmanente y enjuicie decisiones metodológicas no conoce otra forma de justificación.

Para *Popper* la toma de posición crítica se define en términos de fe en la razón. De ahí que el problema del racionalismo no radique en la elección entre el conocimiento y la fe, sino en la elección entre dos tipos de fe. Ahora bien, el problema que llegados a este punto se plantea —nos dice con acento paradójico— no es sino el de saber qué fe es la verdadera y cuál es la equivocada[14]. No rechaza completamente la justificación no-deductiva; cree, no obstante, poderse evadir de la problemática combinación de relaciones

14. Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (trad. cast.: "La sociedad abierta y sus enemigos"), Bern 1957, II, pág. 30.

lógicas y empíricas que viene ésta a entrañar renunciando a la justificación de la crítica — como si la raíz del problema no estuviera en la crítica misma.

En lo que al problema de la fundamentación concierne, *Albert* me impone la carga de la prueba; parece ser de la opinión de que con la renuncia del racionalismo a autofundamentarse quedan resueltos todos los problemas. Parte para ello, evidentemente, de las tesis de *William B. Bartley*, que ha intentado probar consecuentemente la posibilidad de semejante renuncia[15]. Considero, sin embargo, que se trata de un intento frustrado.

Bartley comienza por negar toda autofundamentación deductiva del racionalismo mediante razones lógicas. En su lugar investiga la posibilidad de un racionalismo dispuesto a aceptar todo enunciado racionalmente fundamentable, desde luego, aunque no única y exclusivamente este tipo de enunciados; un racionalismo, en fin, que no sustente concepciones situadas más allá de la crítica, pero queno exija que todas las concepciones, incluida la propia toma de posición racionalista, vengan fundamentadas racionalmente. Podemos, sin embargo, preguntarnos si esta concepción resultaría sostenible incluso en el supuesto de que, obrando consecuentemente, las condiciones de la propia consideración crítica quedaran abiertas a la crítica. Pues bien, *Bartley* no problematiza los *standards* en los que es organizada la experiencia en situaciones de testificación, ni plantea con suficiente radicalidad la cuestión del ámbito de validez de la justificación racional. Por estipulación evade de la crítica todos los patrones de medida que, para criticar, hemos de dar por supuestos. Introduce un llamado criterio de revisión: «*...namely, whatewer is presupposed by the argument revisibility situation is not itself revisable within that situation*»[16]. No podemos aceptar este criterio. Es introducido con el fin de asegurar la forma de la argumentación; en realidad vendría, sin embargo, a paralizarla precisamente en la dimensión en la que ésta desarrolla su peculiar rendimiento: en la revisión ulterior de moldes y patrones de medida aplicados precedentemente. La justificación crítica viene a consistir, precisamente, en la formación de un nexo no-deductivo entre *standards* elegidos y constataciones empíricas y, en consecuencia, también en la debilitación o el apoyo de tomas de posición mediante argumentos —argumentos que, a su vez, son hallados en la perspectiva de aquéllas—. La argumentación adopta, tan pronto

15. *The Retreat to Commitment*, N. Y. 1962, especialmente caps. III y IV; del mismo: *Rationality versus the Theory of Rationality*, en M. Bunge, ed., *The Critical Approach to Science and Philosophy*, London 1964, págs. 3 y ss.
16. *Ibid.*, pág. 173.

como va más allá de la consideración y examen de sistemas deductivos, un curso reflexivo; utiliza *standards* sobre los que no puede reflexionar sino al hilo de su propia aplicación. La argumentación se distingue de la mera deducción por someter también a discusión, en todo momento, los principios mismos por los que se guía. De ahí que la crítica no pueda ser sometida y circunscrita desde un principio a las condiciones impuestas por el marco de una crítica prevista. Lo que ha de valer como crítica, lo que como tal ha de tener vigencia operativa, es algo que sólo cabe hallar a la luz de criterios que únicamente en el curso de la crítica misma pueden ser encontrados, clarificados y, muy posiblemente, revisados de nuevo. Se trata de la dimensión de racionalidad global que, no susceptible de fundamentación última, se desarrolla en un círculo de autojustificación reflexiva.

El racionalismo sin reservas de *Bartley* hace demasiadas reservas. Con la crítica como horizonte único y extremo en cuyos confines viene determinada la validez de las teorías sobre lo real, no resulta defendible. Para ayudarnos podemos concebir la crítica —crítica que no puede ser definida, dado que los criterios y patrones de medida de la racionalidad sólo en ella misma resultan explicitables— al modo de un proceso que, en forma de una discusión totalmente libre, apunta a la liquidación y superación de disensiones. Esta discusión viene presidida por la idea de un consensus libre y general de cuantos en ella participan. La «coincidencia» no debe reducir la idea de la verdad, en este contexto, a comportamiento observable. Antes bien son los criterios de acuerdo con los que en cada ocasión puede ser alcanzada la coincidencia dependientes ellos mismos de ese proceso que concebimos como proceso hacia la obtención del consensus. De ahí que la idea de coincidencia no excluya la diferenciación entre consensus verdadero y falso; pero esta verdad no resulta definible más allá de toda revisión [17]. *Albert* me echa en cara dar por supuesta en el contexto metodológico, a la manera de un factum, la llamada discusión racional. La presupongo, en efecto, como factum dado que en todo momento nos encontramos ya en el seno de una comunicación cuya meta es la comprensión. Pero este hecho empírico entraña, al mismo tiempo, la propiedad de una condición trascendental: únicamente en la discusión cabe llegar a un acuerdo sobre los *standards* con ayuda de los que nos resulta posible distinguir entre hechos y meras visiones. La discutida combinación entre enunciados formales y empíricos se propone hacer justicia a una interrelación, a un nexo en el que

17. Cfr. D. Pole, *Conditions of Rational Inquiry*, London 1961, pág. 92.

ya no resulta posible separar significativamente los problemas metodológicos de los problemas referentes a la comunicación.

4. *La separación de hechos y standards*

El cuarto malentendido del que *Albert* me culpa versa en torno al dualismo de hechos y decisiones, dualismo explicable a la luz de la diferencia existente entre leyes de la naturaleza y normas culturales. Los supuestos acerca de las regularidades empíricas pueden fracasar definitivamente en los hechos, en tanto que la elección de *standards* puede ser críticamente reforzada, en cualquier caso, mediante argumentos adecuados. De ahí la conveniencia, se arguye, de separar nítidamente el ámbito de las informaciones científicamente fidedignas del del saber práctico, saber del que únicamente podemos cerciorarnos y asegurarnos mediante una forma hermenéutica de argumentación. Me importa problematizar tan confiada *separación, tradicionalmente expresada como diferencia entre cien*cia y ética. Porque si el conocimiento teorético ratificado en los hechos se constituye, por un lado, en el seno de un marco normativo, susceptible únicamente de justificación crítica —y no empírico-deductiva—, la justificación crítica de los *standards* implica, por otro, consideraciones empíricas, es decir, el recurso a los llamados hechos. Esa crítica capaz de elaborar un nexo racional entre tomas de posición y argumentos es, en realidad, la dimensión globalizadora de la propia ciencia. Tampoco el saber teorético puede ser más cierto acerca de nada que el crítico. De nuevo parece plantearse, pues, el «malentendido» como consecuencia de la no comprensión, por parte de *Albert,* de mi intención. Yo no niego toda diferenciación entre hechos y *standards;* me limito a preguntar si la distinción positivista que subyace al dualismo de hechos y decisiones y, correspondientemente, al dualismo de juicios y propuestas, en suma, al dualismo de conocimiento descriptivo y normativo, es aceptable.

En el anexo a una nueva edición de «La Sociedad Abierta» [18] desarrolla *Popper* la relación asimétrica entre *standards* y hechos: «*...through the decision to accept a proposal we create the corresponding standard (at least tentatively); yet through the decision to accept a proposition we do not create the corresponding fact*» [19]. Voy a intentar aprehender más exactamente esta relación. Podemos

18. 4.ª ed., London 1962, tomo II, pág. 369 y ss.: *Facts, Standards and Truth.*
19. *Op. cit.*, pág. 384.

discutir juicios y propuestas. La discusión, no obstante, genera tan escasamente los *standards* como los *hechos mismos*. En el primer caso allega más bien argumentos con vistas a justificar o discutir el acto mismo de la asunción de *standards*. Dichos argumentos pueden incluir consideraciones empíricas que, sin embargo, no vienen sujetas a discusión. En el segundo caso ocurre lo contrario. Lo que aquí es objeto de discusión no es la elección de *standards*, sino su aplicación, simplemente, a un hecho o estado de cosas. La discusión allega argumentos con vistas a justificar o discutir el acto de la aceptación de un enunciado básico relativo a una determinada hipótesis. Estos argumentos incluyen consideraciones metodológicas. Sus principios no vienen expuestos, en este caso, a discusión. La crítica de un supuesto científico-empírico no discurre simétricamente a la investigación crítica de la elección de un *standard;* pero no porque la estructura lógica de la dilucidación difiera, en ambos casos; no: es la misma.

Popper corta esta reflexión invocando la teoría de la verdad como correspondencia. El dualismo de hechos y *standards* se retrotrae, en último extremo, al supuesto de que independientemente de nuestras discusiones hay algo así como hechos y relaciones entre hechos a los que pueden corresponder enunciados. *Popper* niega que los hechos únicamente se constituyan en interrelación con los *standards* de observación sistemática o de experiencia controlada. Cuando tendemos a enunciados verdaderos no podemos menos de hacerlo sabiendo ya que su verdad se mide en términos de correspondencia entre enunciados y hechos. A la objeción —planteable de modo inmediato— de que precisamente con este concepto de verdad vienen a ser introducidos el criterio o el *standard* o la definición que en cuanto a tales deben quedar, ellos mismos, abiertos a la investigación crítica, responde, anticipadamente, como sigue: «*It is decisive to realize that knowing what truth means, or under what conditions a statement is called true, is not the same as, and must be clearly distinguished from, possessing a means of deciding —a criterion for deciding— whether a given statement is true or false*»[20]. Hemos de renunciar a un criterio, a un determinado *standard* de verdad, no podemos definir la verdad, pero ocurre que en cada caso particular «comprendemos» aquello que buscamos cuando examinamos la verdad o falsedad de un enunciado: «*I believe that is the demand for a criterion of truth which has made so many people feel that the question What is truth ir unanswerable. But the absence of a criterion of thruth does not render*

20. *Open Society II*, pág. 371.

the notion of truth nonsignificant any more than the absence of a criterion of health renders the notion of health non-significant. A sick man may seek health even though he has no criterion for it» [21].

Popper hace uso, en este lugar, de la consideración hermenéutica de que comprendemos los enunciados a partir del contexto, incluso antes de poder definir las expresiones individuales y allegar un patrón general de medida. Por supuesto que quien no esté familiarizado con la hermenéutica no por ello habrá de sacar la consecuencia de que buscamos el sentido de dichas expresiones y enunciados sin patrón alguno de medida. Antes bien puede decirse que la intelección previa que con anterioridad a cualquier definición viene a guiar la interpretación, incluida la propia interpretación popperiana de verdad, incluye siempre, de modo tácito, unos determinados *standards*. La justificación de estos *standards* precedentes no queda, por supuesto, excluida; ocurre, más bien, que la renuncia, precisamente, a la definición, permite, en el curso progresivo de la explicación de tales o cuales textos, una continuada autocorrección de una intelección inicialmente difusa. Con el foco de una comprensión creciente del texto viene la intelección a iluminar *a posteriori* los patrones de medida, moldes y criterios que sirvieron para penetrar inicialmente en aquél. Con la adaptación de los *standards* inicialmente aplicados, el propio proceso hermenéutico de la interpretación procura su justificación. Los *standards* y las descripciones que éstos permiten al ser aplicados al texto guardan, por otra parte, una relación dialéctica. Igual ocurre con el patrón de medida de una verdad concebida como correspondencia. Sólo la definición de los patrones de medida y la estipulación y fijación de criterios desgajan los *standards* de las descripciones que éstos posibilitan; sólo aquéllas crean una trama deductiva que excluye la ulterior corrección de los patrones de medida por la cosa misma. Sólo en ese momento se escinde la dilucidación crítica de los *standards* del uso de los mismos. Pero de los *standards* se hace implícitamente uso incluso antes de que se diferencie a nivel metateórico una justificacion crítica del nivel objetual de los *standards* aplicados.

He ahí por qué no puede eludir Popper la interrelación dialéctica existente entre enunciados descriptivos, postulatorios y críticos por mucho que invoque el concepto de verdad como correspondencia: ni siquiera un concepto de verdad como éste, que permite introducir una diferenciación estricta entre *standards* y hechos, viene a ser otra cosa —por mucho que únicamente nos orientemos

21. *Op. cit.*, pág. 373.

de acuerdo con él de modo meramente tácito— que un *standard* no menos necesitado, a su vez, de justificación crítica. Toda dilucidación crítica conlleva, tanto si se trata de la aceptación de propuestas (*proposals*) como de la de juicios (*propositions*), un triple uso del lenguaje: el descriptivo, para la descripción de hechos y estados de cosas; el postulatorio, para la fijación y estipulación de reglas metodológicas; y el crítico, para justificar tales decisiones. Estas formas de hablar se presuponen lógicamente unas a otras. No por ello viene, de todos modos, limitado el uso descriptivo a una determinada clase de «hechos». El uso postulatorio se extiende a la determinación de normas, *standards*, criterios y definiciones de todo tipo, tanto si se trata de reglas prácticas como de reglas lógicas o metodológicas. El uso crítico pone en juego argumentos para sopesar, valorar, enjuiciar y justificar la elección de *standards;* allega a la discusión, en suma, tomas de posición y talantes de orden lingüístico-trascendente. Ningún enunciado sobre lo real es susceptible de contrastación crítica sin la explicación de una trama o interrelación entre argumentos y tomas de posición. Las descripciones no son independientes de los *standards* de que en ellas se *hace uso;* los *standards,* a su vez, descansan sobre tomas de posición que si, por un lado, precisan de argumentos ratificadores, por otro no pueden ser deducidas a partir de constataciones. Si las tomas de posición son transformadas bajo el influjo de argumentos, ocurre en tal caso que una motivación de este tipo une, de manera evidente, un imperativo lógicamente incompleto a otro de carácter empírico. El único imperativo de este tipo parte de la fuerza de la reflexión, que rompe la violencia de lo no vislumbrado ni conocido mediante su elevación a consciencia. El conocimiento emancipatorio traduce el imperativo lógico a imperativo empírico. Ello es, precisamente, lo que hace posible la crítica; supera el dualismo de hechos y *standards,* dando así, y sólo así, lugar al continuo de una dilucidación y clarificación racional que, de otro modo, se fragmentaría, sin mediación alguna, en decisiones y deducciones.

Desde el momento en que comenzamos a discutir un problema con la intención de llegar, racionalmente y sin coacciones, a un consensus, nos movemos ya en esa dimensión de racionalidad global que a la manera de momentos suyos viene a acoger lenguaje y acción, enunciados y tomas de posición. La crítica es siempre paso de un momento a otro. Es, si se me permite expresarlo así, un hecho empírico al que le corresponde una función trascendental, de la que nos hacemos conscientes en el curso de realización y culminación de la propia crítica. Como es obvio, también puede ser, sin duda, reprimida y dislocada tan pronto como con la definición

de los *standards* inicialmente aplicados de manera meramente tácita se desgaje de la reflexión viva un dominio lingüístico-inmanente de relaciones lógicas. Esta represión se refleja en la crítica de *Popper* a *Hegel*: «*To trascend the dualism of facts and standards in the decisive aim of Hegels philosophy of identity —the identity of the ideal and the real, of the right and the might. All standards are historical: they are historical facts, stages in the development of reason, which is the same as the development of the ideal and the real. There is nothing but facts; and some of the social or historical facts are, at the same time, standards*»[22]. Nada quedaba más lejos de *Hegel* que este positivismo metafísico, al que *Popper* opone el punto de vista del positivismo lógico, de acuerdo con el que enunciados y hechos o estados de cosas pertenecen a esferas distintas. En absoluto puede decirse que Hegel nivelara como pertenecientes al dominio de los hechos históricos tanto lo lógico como lo empírico, los criterios de validez y las interrelaciones fácticas, lo normativo y lo descriptivo; lo que no quiere decir, desde luego, que ignorara la experiencia de la consciencia crítica de que la reflexión viene a unir momentos en sí perfectamente separados. La crítica va del argumento a la toma de posición y de la toma de posición al argumento, y hace suya en este movimiento esa racionalidad global que en la hermenéutica natural del lenguaje cotidiano actúa como en su propio hogar, por así decirlo, y que en las ciencias ha de ser reconstruida y puesta nuevamente en marcha, por el contrario, con ayuda de la dilucidación crítica, entre los escindidos momentos del lenguaje formalizado y de la experiencia objetivada. Nos encontramos así con que únicamente gracias a que esta crítica refiere de manera no deductiva los *standards* elegidos a los hechos empíricos, pudiendo medir con ello un argumento a la luz de otro, vale esa frase que en virtud de los propios presupuestos de *Popper* no podría resultar sino decididamente insostenible: «*...that we can learn; by our mistakes and by criticism; and that we can learn in the realm of standards just as well as in the realm of facts*»[23].

5. *Dos estrategias y una discusión*

Albert entra en una serie de problemas, polemiza y los abandona nuevamente; no veo principio alguno en este orden de sucesión. He intentado clarificar cuatro malentendidos fundamentales

22. *Open Society II*, pág. 395.
23. *Id.*, pág. 386.

con vistas, sobre todo, a construir una base de inteligibilidad sobre la que sin grave confusión lingüística resulte de un modo u otro posible la discusión de otros problemas, como, por ejemplo, los planteados por la función de la reflexión histórica, el postulado de la neutralidad valorativa o el *status* de la crítica de las ideologías. Pienso que ahora apenas cabría malentender mi intención. Pretendo justificar y defender, contra el positivismo, el punto de vista de que el proceso de la investigación organizado por los sujetos pertenece, en virtud y a través del acto cognoscitivo, a la trama objetiva cuyo conocimiento se busca.

La dimensión en la que se configura esta interrelación entre el proceso de investigación y el proceso social de la vida no pertenece al dominio de los hechos, ni tampoco al de la teoría; queda a este lado de un dualismo que sólo para las teorías científico-empíricas tiene sentido. En el contexto general de la comunicación de la crítica científica combina, más bien, ambos momentos. En un lenguaje pasado de moda lo expresaría así: las condiciones trascendentales del conocimiento posible se constituyen aquí bajo condiciones empíricas. En virtud de lo cual, ni la sociología del conocimiento ni la metodología pura resultan pertinentes en este estadio de la reflexión. Antes bien cabría decir tal de su combinación, rotulada, originariamente, como crítica de la ideología. Acudo a esta expresión no sin cierto disgusto, dado que no deseo extender la discusión actual a cualesquiera campos de interés. Me ocupo de los intereses rectores del conocimiento, intereses que subyacen, en cada caso, a un sistema entero de investigaciones. Contra la autointelección positivista me importa, pues, subrayar la interrelación existente entre las ciencias empírico-analíticas y un interés cognoscitivo de índole técnica. Lo cual nada tiene, en realidad, que ver con esa «denuncia» que *Albert* me imputa. Se le ha escapado a *Albert* por completo que nada queda tan lejos de mis propósitos como efectuar una crítica de la investigación empírico-analítica en cuanto a tal; en modo alguno me propongo, como parece dar por hecho, oponer los métodos de la comprensión a los de la explicación. Considero, por el contrario, errados los intentos característicos de la vieja disputa metodológica, intentos encaminados a levantar, desde un principio, murallas destinadas a mantener unos dominios intangibles al margen de cualquier posible incidencia de tal o cual tipo de investigación. Quienes buscaran este tipo de inmunización no podrían ser sino malos dialécticos.

La reflexión sobre los intereses rectores del conocimiento no queda, por supuesto, sin consecuencias. Nos hace conscientes del ámbito y naturalzea de unas tomas de posición de las que dependen

decisiones fundamentales de cara al marco metodológico de sistemas enteros de investigación. Sólo así aprendemos a saber lo que hacemos; sólo así sabemos lo que, si lo hacemos, podemos aprender. Nos hacemos conscientes, por ejemplo, de que las investigaciones empírico-analíticas dan lugar a un conocimiento técnicamente aplicable, pero en modo alguno a un conocimiento capaz de ayudar a la clarificación hermenéutica de la autointelección de los sujetos que actúan. Hasta el momento la sociología ha venido cooperando en primera línea, y en modo alguno de manera totalmente aproblemática, a la autorreflexión de grupos sociales en circunstancias históricas dadas; en absoluto puede hoy renunciar a ello, ni siquiera en los casos en que declaradamente no busca ya otra cosa que informaciones sobre regularidades empíricas del comportamiento social. Coincido con *Albert* en que nuestra disciplina debería esforzarse al máximo por conseguir más y mejores informaciones de este tipo. Ya no coincido con él, sin embargo, en considerar que podríamos, tendríamos que o incluso deberíamos limitarnos a ello. No voy a investigar ahora las razones por las que, entre nosotros, la sociología ha asumido la tarea de una teoría de la sociedad históricamente orientada, en tanto que otras ciencias sociales quedaban libres de esta carga y, en consecuencia, se ceñían mucho más rápidamente a los límites de una ciencia empírica estricta. ¿Qué tal si una triunfante política científica de cuño positivista consiguiera liberarse íntegramente de aquella tarea, relegándola a las antecámaras de la discusión científica? Porque en manos de los positivistas no otro es el objetivo de la crítica de la ideología. Se ocupa de purificar la consciencia práctica de los grupos sociales de cuantas teorías no resulten traducibles a conocimiento técnicamente aplicable y alienten, no obstante, pretensiones teoréticas. ¿Qué tal si semejante purga resultase factible y fuera plenamente efectuada?

En las condiciones de reproducción de una sociedad industrial, los individuos que no dispusieran de otro conocimiento que el aplicable técnicamente ni pudieran esperar ya mayor ilustración racional sobre sí mismos y los fines y objetivos de su acción, perderían su identidad. Su mundo desmitologizado sería —en la medida en que el poder del mito no puede ser anulado por vía positivista— un mundo lleno de demonios. Cargo conscientemente con el riesgo de este lenguaje; pertenece a un dominio de la experiencia que en modo alguno queda reservado a una élite clarividente. Reconozco, por supuesto, que la imaginación únicamente se forma en contacto con unas tradiciones que uno ha hecho inicialmente suyas sin haberlas sofocado en seguida. La lectura del recién publicado libro

de *Klaus Heinrich* ayuda a ver claro cómo incluso en esta dimensión resulta posible una intelección racional[24].

Una sociología de enfoque restringido a investigaciones empíricas sólo podría investigar la autorreproducción y autodestrucción de los sistemas sociales en la dimensión de éstos como procesos de adecuación pragmáticamente logrados, negando cualesquiera otras dimensiones. En el seno de una sociología concebida como estricta ciencia del comportamiento resultarían informulables cuantos problemas e interrogantes vinieron referidos a la autointelección de los grupos sociales; pero no por ello carecen éstos de sentido ni se evaden a la discusión vinculante. Como la reproducción de la vida social no plantea tan sólo problemas técnicamente zanjables, sino que incluye algo más que procesos de educación de acuerdo con el modelo del uso racional de medios con vistas a unos fines, hay que contar con que aquéllos se plantean de manera objetiva. Los individuos de naturadeza social conservan su vida en virtud, únicamente, de una identidad grupal que, a diferencia de las sociedades animales, puede ser reconstruida una y otra vez, liquidada o formada de nuevo. Únicamente pueden asegurar su existencia mediante procesos de adecuación al entorno natural y readecuación al sistema de trabajo social en la medida en que facilitan el intercambio material con la naturaleza mediante un equilibrio extremamente precario de los individuos entre sí. Las condiciones materiales de supervivencia están vinculadas íntimamente a las más sublimes, el equilibrio orgánico lo está a ese balance quebrantado entre superación y unificación, en el que viene inicialmente a fraguarse la identidad de todo yo a través de la comunicación con otros. Una identidad no conseguida por quien se afirma a sí mismo y una comunicación frustrada de quienes se hablan unos a otros son autodestrucciones que al final tienen también una traducción física. En el ámbito individual son conocidas como perturbaciones psicosomáticas; pero las historias vitales desgarradas reflejan la desgarrada realidad de las instituciones. Los fatigosos procesos del identificarse-nuevamente-a-sí-mismo nos son conocidos tanto desde la fenomenología hegeliana del espíritu como desde el psicoanálisis freudiano: el problema de una identidad que sólo puede ser producida mediante identificaciones, es decir, sólo mediante extrañaciones de la identidad, es, al mismo tiempo, el problema de una comunicación que hace posible el balance afortunado entre un mudo ser-uno y una enajenación muda, entre el sacrificio de la

24. *Versuch über die Schwierigkeit, Nein zu sagen.* ("Sobre la dificultad de decir que no"), Frankfurt 1964; *vid.* mi recensión en *Merkur,* nov. 1964.

individualidad y el aislamiento del uno abstracto. No hay quien no repita, en las crisis de su historia vital, estas experiencias de la amenaza de pérdida de identidad y de la remisión de la comunicación lingüística; pero no son más reales que esas experiencias colectivas de la historia de la especie que en el curso del tráfico con la naturaleza hacen a un tiempo en sí mismos los sujetos sociales globales. En la medida en que no pueden ser resueltos con ayuda de informaciones técnicamente aprovechables, los problemas de este ámbito empírico no resultan clarificables mediante investigaciones empírico-analíticas. Al mismo tiempo, sin embargo, y ya desde sus primeros pasos en el siglo XVIII, son éstos los problemas que, incluso de manera primordial, intenta discutir la sociología. Al hacerlo no puede renunciar a interpretaciones orientadas históricamente, de modo similar a como no puede, obviamente, dar la espalda a una forma de comunicación en cuyo ámbito vienen, precisamente, a plantearse estos problemas. Me refiero a la red dialéctica de una trama de comunicación en la que los individuos van configurando su frágil identidad abriéndose paso entre los peligros de la cosificación y de la amorfia. Éste es el núcleo empírico de la forma lógica de la identidad. En la evolución de la consciencia, el problema de la identidad se plantea al mismo tiempo como el problema de la reflexión y de la supervivencia. De él parte, primariamente, la filosofía dialéctica.

En la arremangada imagen del mundo de algunos positivistas, a la dialéctica no le corresponde otro papel que el de duende. Para otros, que en ciertas ocasiones se dan cuenta de que incurren en cursos dialécticos de pensamiento, la dialéctica viene, simplemente, a traducir a lenguaje la experiencia de que pensamos y podemos pensar incluso en aquellos casos en los que de acuerdo con las tradicionales reglas resolutivas no deberíamos ya necesitarlo. El pensamiento no se enreda en la dialéctica por despreciar las reglas de la lógica formal, sino que lo hace aferrándose tenazmente a ellas y lo hace, en lugar de terminar con la reflexión misma, al nivel de la propia autorreflexión. En contra de las expectativas positivas, la autorreflexión de las ciencias empíricas estrictas exhorta a la modestia. Allega el conocimiento de que nuestras teorías no se limitan a describir, simplemente, la realidad. Tampoco se decide, por otra parte, a renunciar en virtud de tales o cuales definiciones, al intento de explicar todas aquellas interrelaciones que a la luz de las demarcaciones en las que con fundados motivos se basa el análisis científico-empírico, no deberían existir.

Partiendo de semejantes posiciones no es de extrañar que la discusión entre los positivistas y quienes no se avergüenzan del

pensamiento dialéctico, presente sus problemas. Como, no obstante, ambas partes están al mismo tiempo convencidas de la posibilidad de un consensus alcanzable por vía racional y no pretenden negar la racionalidad englobadora de una crítica sin restricciones como horizonte de intelección posible, puede pensarse en la discusión. Las estrategias que con tal fin se eligen no coinciden, sin embargo.

Albert me declara partidario de una estrategia sobremanera anticientífica; una estrategia de inmunización y encubrimiento, como la califica. Cuando se piensa que someto a discusión incluso las condiciones de contrastación en cuya exclusividad *Albert* insiste, tal calificativo no puede menos de parecerme falto de sentido. Preferiría hablar de estrategia de envolvimiento: hay que hacer ver a los positivistas que uno se ha situado ya a sus espaldas. Ignoro si será éste un procedimiento simpático; me ha venido impuesto, en todo caso, por la marcha de la discusión: las objeciones de *Albert* descansan sobre unos supuestos previos que yo mismo había problematizado. Simétricamente a su objeción de oscurecimiento podría caracterizar la estrategia de *Albert*[25] como un hacerse el tonto: no se quiere entender lo que dice el otro. Esta estrategia, tendente a obligar al contrincante a pasarse al propio lenguaje, tiene ya varios siglos de vida y se ha beneficiado de grandes éxitos desde los días de *Bacon*. Los progresos de las ciencias exactas descansan, en parte no desdeñable, en la traducción que llevan a cabo de problemas tradicionales a un nuevo lenguaje; no encuentran respuesta para los interrogantes no formulados por ellas mismas. Esta estrategia se convierte, por otra parte, en un freno tan pronto como se quiere discutir globalmente acerca del *status* de dichas investigaciones. El ejercicio metódico del «no lo entiendo» agosta una discusión que debe moverse siempre en el ámbito de una intelección previa comúnmente presupuesta. Por dicha vía no viene, en cualquier caso, a promoverse sino un etnocentrismo de subculturas científicas, destructor del carácter abierto de la crítica científica.

Éste es el contexto en que debe situarse la crítica de no inteligibilidad. En la medida en que me afecta a mí como sujeto empírico, no puedo menos de tomármelo arrepentidamente a pecho; en la medida en que va dirigida, por el contrario, a una estructura del pensamiento y del lenguaje, precisa de aclaración. La compren-

25. No quiero tomar en consideración el lapsus que comete Albert en las págs. 209 y ss.; supongo que no hace del anticomunismo usual en este país parte de su estrategia.

sión debe ser entendida al modo de una relación diádica. En mi obligada lectura de agudas investigaciones positivistas he hecho la dolorosa experiencia de no entender muchas cosas o de no entenderlas de inmediato. He cargado la dificultad en la cuenta de mis deficientes procesos de estudio y aprendizaje, en lugar de achacarla a la inteligibilidad de los textos. En el caso contrario, es decir, en el de alguien que cita a *Hegel* de segunda mano, no puedo librarme totalmente de la sospecha de que bien podría ocurrir algo similar.

Hablo aquí de tradición con la mirada puesta en los procesos de estudio que la hacen posible, y no a la expectativa de autoridades en las que cifrar una ascendencia. Puede que la obra de *Popper* pertenezca a la serie de las grandes teorías filosóficas precisamente por guardar todavía una inteligente relación con tradiciones que alguno de los que le siguen apenas conoce ya sino de nombre.

HANS ALBERT

¿A ESPALDAS DEL POSITIVISMO?

«Los positivistas honrados,
a quienes semejantes perspectivas quitan
la risa...»
JÜRGEN HABERMAS, *Teoría y Praxis*

Rodeos dialécticos a una luz crítica

En su réplica[1] a mi crítica[2] intenta *Jürgen Habermas* reformular sus objeciones contra el racionalismo crítico de *Karl Popper* de tal modo que resulten menos propiciadoras de malentendidos de lo que era el caso en aquellos de sus trabajos sobre los que incidía mi crítica. Su argumentación en esta réplica no ha podido, de todos modos, convencerme ni de que en ocasiones anteriores le haya entendido mal, ni tampoco de la validez de sus objeciones. Su impresión de que he aislado sus argumentos del contexto de una crítica inmanente a las concepciones de *Popper,* de tal manera que inconexos entre sí y faltos de coherencia apenas si puede reconocerlos de nuevo, es algo que no me es dado discutirle. Como me *esforcé por reconstruir adecuadamente su línea argumental,* llevado de la intención de que el lector pudiera saber a qué dirigía mi respuesta, no me queda ya, en este sentido, sino confiar en que quienes se interesen por esta discusión examinen comparativamente los textos en juego y se formen un juicio sobre la hipotética validez de semejante objeción. En cuanto a mí, me ha parecido que en esta réplica suya *Habermas* no se limita a reconstruir su crítica anterior, sino que llega incluso a modificarla en puntos nada inesenciales del asunto. Sea como fuere, no puedo menos de preferir también la franca controversia a la «estrategia del mutuo encogerse de hombros» y me declaro, al igual que *Habermas,* dispuesto a pres-

1. Jürgen Habermas: *Contra un racionalismo menguado de modo positivista. Réplica a un panfleto.*
2. *Vid.* mi trabajo: *El mito de la razón total. Pretensiones dialécticas a la luz de una crítica no dialéctica.*

cindir de toda discusión sobre cuestiones de forma. A pesar de las diferencias que separan nuestros puntos de vista, el interés por la discusión crítica parece tender, al menos, un puente entre nosotros.

En sus observaciones preliminares insiste *Habermas* en que su crítica no va dirigida contra la praxis de la investigación propia de las ciencias empíricas estrictas, sino, simplemente, contra la interpretación positivista de la misma. Lo cual resulta doblemente curioso si se piensa que también *Popper*, cuyas concepciones critica *Habermas*, aduce argumentos contra una interpretación de este tipo. Para poder llevar a cabo su crítica, *Habermas* no puede, pues, menos de verse obligado a intentar dar vida a la impresión de que en lo esencial *Popper* debe ser integrado en la tradición positivista. La solución de semejantes problemas de atribución depende de delimitaciones que cabe efectuar de modos distintos [3], de manera que en lo que a este punto se refiere no cabe esperar una respuesta unívoca. Se trataría, pues, más bien, de probar que las objeciones especiales de que *Habermas* hace objeto a los representantes de esta tradición filosófica pueden esgrimirse también contra *Popper* y que el reproche general de restricción y limitación del pensamiento crítico expresado ya en el título de su réplica —y en el que, según parece, convergen sus diversas objeciones particulares— también afecta a éste. La autointelección positivista —la imagen que de sí mismo tiene el positivismo— es de efectos restrictivos, afirma *Habermas;* «detiene la reflexión válida en los límites de las ciencias empírico-analíticas (y formales)» [4]. Alude acto seguido a las «normas prohibitivas de cuño positivista», en virtud de las que «ámbitos enteros de problemas deberían ser excluidos de la discusión y abandonados a posiciones y enfoques irracionales» y cita, en este contexto, todos «aquellos pıoblemas» que «dependen de la elección de *standards* y de la influencia de argumentos», variables de acuerdo con las tomas de posición. Semejantes restricciones, normas prohibitivas y reservas principales no resultan, en la medida de mis conocimientos, encontrables en *Popper;* independientemente del hecho, desde luego, de que respecto de los actuales representantes del positivismo en sentido estricto apenas si resultarían ya defendibles tales afirmaciones [5].

3. En la discusión que sostuvimos el 22.2.1965 sobre los puntos de vista de Popper en el seminario Alpbach de Köln, esto se planteó en seguida y decidimos no detenernos demasiado en ello.

4. Habermas: *Contra un racionalismo menguado de modo positivista.* Página 221.

5. Entre el neo-pragmatismo de *Morton G. Whites,* que *Habermas* acentúa positivamente en su réplica, y las concepciones de los filósofos analíticos de

De mi exposición de sus puntos de vista me reprocha *Habermas* que doy a entender que con la ayuda de sus argumentos éste se propone algo así como «introducir un nuevo método» situable al lado de los ya firmemente introducidos y vigentes métodos de la investigación científico-social», cosa que *de facto* queda por completo fuera de sus intenciones [6]. En qué sentido cabría dar a lo que Habermas opone, de manera positiva, a la teoría popperiana de la ciencia en su trabajo a propósito de la controversia *Popper-Adorno* el calificativo de «nuevo método», es algo sobre lo que prefiero no pronunciarme. Mi argumentación apunta, en todo caso, contra la pretensión de que la concepción por él desarrollada puede solucionar problemas no solubles de acuerdo con la concepción popperiana. Tanto si se quiere rotular lo que *Habermas* ofrece como un «método» nuevo, como si se renuncia a ello, éste viene, en cualquier caso, a dibujar los rasgos fundamentales de una concepción metodológica propia de las ciencias sociales de cuño dialéctico, de la que se afirma que es capaz de superar las restricciones de una ciencia de la sociedad orientada de acuerdo con las ideas de *Popper*. En mi trabajo arriba citado no he buscado otra cosa que someter a crítica esta concepción metodológica, sopesando sus pretensiones. No me parece que en la réplica de *Habermas* se la tenga suficientemente en cuenta. No se encuentra en ella tanto un intento de fundamentar las pretensiones de la concepción *dialéctica* respecto de las ciencias sociales como de hacer aprovechables los resultados del *neopragmatismo* para una crítica del racionalismo popperiano. Una crítica mucho más indulgente, por cierto, respecto de *Popper* que de mi concepción, en la que *Habermas* no se limita a localizar fallos esenciales en la comprensión de la suya propia, sino asimismo en la de los puntos de vista sustentados por *Popper*. Voy a ocuparme de los diversos aspectos particulares de su intento por clarificar los malentendidos en que he incurrido [7].

---

la tradición del último Wittgenstein, existen, sin duda, muchas diferencias. Pero no puede decirse que éstos pretendan excluir de la discusión ninguno de los problemas que aquél está dispuesto a tratar.

6. Habermas, pág. 222.

7. En lo esencial me ceñiré, como en mi trabajo anterior, al orden de sucesión de los problemas a tratar establecido por el propio *Habermas*, confiando en que el lector esté en condiciones de encontrar por sí solo un principio.

1. *El papel metodológico de la experiencia*

Mi primer malentendido afecta, en opinión de *Habermas*, al papel metodológico de la experiencia en las ciencias sociales. A mi modo de ver, sin embargo, plantea la situación de la discusión de manera harto singular, es decir, como si no hubiera puesto en duda algo que le objeto, a saber: que los puntos de vista respecto de la formación de las teorías que él critica no necesitan imponer restricciones en lo que al tipo admitido de experiencia concierne, en tanto que su concepción hace forzoso un recurso a la hermenéutica natural[8]. En su objeción, *Habermas* vino a referirse explícitamente a la raíz de las ideas y puntos de vista que guían la teoría dialéctica a la que aspira, una teoría que en su elaboración ha de adecuarse «*precedentemente*» a un objeto preformado, en lugar de tener que ser *sólo posteriormente* allegada a una experiencia restringida. De ésta y de otras proposiciones puede, sin duda, inferirse que su intención es vincular de un modo u otro la formación de teorías a la experiencia precedente, una experiencia acumulada precientíficamente, como él mismo apunta, es decir, una experiencia cotidiana, cosa que en modo alguno ocurre en la concepción de *Popper*. Me referí, en este contexto, al curioso conservadurismo perceptible en este énfasis puesto tanto en el problema de la raíz y procedencia como en un concepto de experiencia al que en el mejor de los casos puede corresponder la función metodológica de hacer difícilmente corregibles errores venerables. Ocurre, en efecto, que teorías acompañadas por el éxito acostumbran no raramente a contradecir la experiencia anterior[9].

En su réplica *Habermas* no entra en este punto; niega, asimismo, enérgicamente cualquier desconocimiento por su parte de las ventajas de las situaciones de contrastación subrayadas por mí con el objeto de evidenciarle de manera inequívoca el papel de esa experiencia a la que él califica de restringida. En lugar de ello se centra en otro problema que no deja, por supuesto, de guardar relación con este último, a saber: el problema de «si acaso el posible

8. *Vid.* a este respecto los puntos relevantes de su colaboración al *Homenaje a Adorno, loc. cit.*, págs. 149 ss., la crítica en mi respuesta, *loc. cit.*, pág. 192 ss., así como su réplica, *loc. cit.*, pág. 223 s.

9. *Vid.* a este respecto, p. ej., Paul K. Feyerabend, *Problems of Empiricism*, en: *Beyond the Edge of Certainty* ("Más allá del filo de la certeza"), Tomo 2 de: *University of Pittsburgh Series in the Philosophy of Science*, Robert G. Colodny edit., Englewood Cliffs 1965, pág. 152 y ss. No deja de resultar interesante comprobar cómo Feyerabend argumenta, desde posiciones popperianas, contra un empirismo radical del que *Habermas* viene a estar, en este sentido, mucho más cerca.

sentido de la validez empírica de los enunciados no vendrá ya desde un principio determinado mediante una definición de este tipo, y si no convendrá preguntarse, si así ocurre, qué sentido de validez es el que viene prejuzgado de este modo»[10]. A decir verdad, ignoro en qué medida pueda estar yo realmente interesado por «entronizar la ingenuidad filosófica a cualquier precio» a fuerza de rechazar dicho problema. Las condiciones de contrastación deben orientarse en cada caso de acuerdo con el significado y contenido de la teoría en cuestión; en modo alguno se le imponen «desde fuera». Lo único que cabe esperar es que una teoría sea sometida a una contrastación lo más severa posible, es decir, que se atienda —obviamente— a todas las posibles condiciones de contrastación correspondientes a sus hipótesis y que se enjuicie su confirmación a la luz de estos intentos de contrastación. Cuantas teorías pretenden decir algo sobre el mundo y, en consecuencia también, entre otras cosas, sobre los hombres y su entorno socio-cultural, vienen a ser confrontadas, en el curso de su contrastación, con «hechos» que se presentan como relevantes de cara a las mismas. Cuál haya de ser la fisonomía de estos hechos es algo que en definitiva depende de lo que enuncien las teorías en cuestión. Lo cual no viene a ser sino un modo de someter las teorías a la crítica y, con ello, al riesgo del fracaso; un modo en virtud del que no viene a ser prejuzgado nada que no haya sido ya determinado por las propias teorías.

Con el fin de probar el carácter restrictivo de mi concepción metodológica *Habermas* subraya, acto seguido, el hecho de que los sentimientos morales, las privaciones y frustraciones, las crisis histórico-vitales y los cambios de posición y de talante en el curso de una reflexión procuran *otras experiencias* que «pueden ser elevadas, mediante *standards* correspondientes, a instancias de contrastación», en contraposición, según parece, a la base empírica de las ciencias estrictas. Como esta alusión viene, sin duda, destinada a hacer las veces de objeción, no estaría de más precisar *qué tipos de enunciados* han de ser contrastados con la ayuda de semejantes experiencias y *cómo* ha de suceder esto. No hay, por supuesto, motivo alguno que nos impida ocuparnos de estos problemas, pero resulta francamente difícil discutir alusiones a posibles soluciones o conferirles validez como objeciones en tanto dichas soluciones queden, como tales, en un segundo término.

En lo que a este punto concierne convendría, en principio, subrayar el hecho concreto de que actualmente las ciencias positivas

10. *Loc. cit.*, pág. 238.

se ocupan ya de la clase de experiencias a que *Habermas* se refiere, haciéndolas valer como «hechos» a los que ponen en relación con teorías que inciden sobre ellos. Se utilizan así estas experiencias para la contrastación de las teorías, sin que por ello resulte forzoso renunciar a la metodología criticada por *Habermas.* Cabe, pues, suponer que no es ésta la función de tales a experiencias a que *Habermas* se refiere. Incluso su propio tono de voz permite inferir que la intención de su alusión es otra: llamar la atención no tanto sobre el hecho de que una frustración sea utilizada, por ejemplo, al modo de instancia contrastadora de una teoría que enuncia algo sobre la frustración, como sobre la posibilidad de que tales experiencias sean convertidas *de manera inmediata* en instancia de contrastación, es decir, que se examine, pongamos por caso, si una teoría frustra a alguien y a la luz de ello se la considere eventualmente fracasada. En cualquier caso ésta no dejaría de ser una propuesta interesante en este contexto y de consecuencias de meditación nada desdeñable. La referencia a hechos desagradables, la elaboración de ideas nuevas y de argumentos críticos suelen dar lugar a frustraciones en los partidarios de ciertos puntos de vista. No basta con citar, simplemente, los grandes ejemplos de *Galileo, Darwin, Marx y Freud,* en cuyas obras las consecuencias para la imagen tradicional del mundo resultaban tan evidentemente peligrosas que provocaron reacciones defensivas en cadena. También en el seno de la ciencia y respecto de problemas menos importantes en orden a la visión del mundo que hay que contar con que el elemento emocional a ciertas teorías puede ser lo suficientemente intenso como para dar lugar, en casos parejos, a frustraciones. De elevar éstas seriamente a instancia crítica no sabría, sin embargo, qué otra aportación de orden metodológico ver en ello que la consagración de estrategias inmunizadoras. Hay que suponer que semejante irracionalismo tampoco le parecería fácilmente aceptable a *Habermas.*

De ahí que convenga, quizá, interpretar de otra manera su alusión. Podría partirse también, pongamos por caso, del supuesto de que el talante de un científico es, por lo general, de una naturaleza tal que ciertas características de las teorías le producen una frustración: las contradicciones internas, por ejemplo, cuando no está dispuesto a «superarlas» dialécticamente, la falta de contenido informativo o las dificultades que se presentan a la hora de contrastarlas empíricamente. Este supuesto podría, tal vez, jugar algún papel en la explicación de los procesos de la investigación y, en consecuencia, resultaría relevante para la sociología de la ciencia; no permitiría, sin embargo, conclusión negativa alguna respecto

de la concepción metodológica en juego. De manera, pues, que para el problema que nos ocupa tampoco parece interesante esta interpretación. Otra posibilidad sería la de inferir que *Habermas* no se refiere a las teorías que pretenden informar sobre la realidad, describirla y explicarla, sino tan sólo a concepciones de otro tipo. La alusión a sentimientos morales como instancias posibles de contrastación puede allegar la sospecha de que se refiere a concepciones normativas, por ejemplo. La misma frase arriba citada acerca de la determinación previa del sentido de la validez podría ir en esta dirección. Incluso a quien no esté dispuesto a ver en las pretensiones de validez de una determinada concepción otra cosa que la aspiración a un reconocimiento general y, a tenor de ello, se niegue a percibir la necesidad de una diferenciación en este sentido, no le resultará, sin duda, difícil aceptar que las raíces de la validez de los enunciados normativos pueden ser de orden muy distinto que las de la validez de las teorías científico-positivas. Tampoco esto plantearía dificultades serias, sin embargo, a la concepción totalmente abierta, por lo demás, a la posibilidad de someter cualesquiera concepciones normativas al foco de la argumentación crítica [11]. Que cabe establecer una relación entre el sentido de los enunciados y sus condiciones de contrastación y que no todos los enunciados tienen el sentido de hipótesis científico-naturales es algo que no precisa ser discutido [12]. Los verdaderos problemas no se presentan sino en el preciso momento en el que lo que importa es el análisis de dicha interrelación a propósito de ciertos tipos de enunciados. Aquí es donde podría mostrarse la relevancia de «otras experiencias» citadas por *Habermas* de cara a los otros métodos de contrastación a que alude. Lo que no alcanzo a ver es que de todo esto quepa inferir argumento alguno que acredite la restricción de la concepción metodológica criticada por *Habermas*. Estoy plenamente dispuesto a discutir cualesquiera innovaciones metodológicas, sólo que para ello éstas han de resultar visibles de un modo u otro.

Habermas se interesa por la problemática arriba glosada en relación con la crítica de *Popper* al positivismo, crítica que, según

11. *Vid.* en este sentido, p. ej., mis trabajos: *Die Idee der kristischen Vernunft. Zur Problematik der rationalen Begrundung und des Dogmatismus* ("La idea de la razón crítica. La problemática de la fundamentación racional y del dogmatismo"), en: Club Voltaire I, München 1963; así como: *Social Science and Moral Philosophie*, en: *The Critical Approach to Science and Philosophy. In Honor of Karl R. Popper*, Mario Bunge, ed., London 1964.

12. Acaso no esté de más recordar que difícilmente cabría encontrar una corriente filosófica que haya coadyuvado más que el positivismo lógico y tendencias afines a la clarificación de estos problemas.

parece, lleva su autor tan lejos «que, sin proponérselo, convierte en problemáticas sus propias propuestas de solución»[13]. Se trata de lo siguiente: *Popper* no se limita a criticar la concepción positivista en particular, sino, en general, toda concepción epistemológica que pretenda justificar y, en consecuencia, garantizar, tal o cual saber o suma de conocimientos mediante el recurso a unas fuentes últimas y seguras[14], a lo que opone un falibilismo epistemológico excluyente de semejantes garantías de verdad e inseparable, al mismo tiempo, de una metodología de consideración y examen críticos. Frente a esto *Habermas* arguye que los errores sólo pueden ser calificados de tales a la luz de unos criterios para cuya justificación es preciso aportar argumentos que, a su vez, y con el fin de no caer en la arbitrariedad, deben ser buscados «en la excluida dimensión de la formación del conocimiento, ya que no, por supuesto, en la de su origen»[15]. «La «mediatización» popperiana de los orígenes de las teorías frente al método de contrastación resulta problemática por la precisa razón de que este mismo método no puede ser, a su vez, fundamentado sino mediante el recurso a la tradición crítica y, con ello, a por lo menos una de las fuentes del conocimiento. El argumento apunta, pues, a mostrar cómo el mismo *Popper* se ve obligado a recurrir a fuentes, si no en el plano de la formación de las teorías sí, al menos, en el metodológico. *Popper* ha subrayado una y otra vez, desde luego, la importancia de la tradición como fuente, y, es más, como una de las fuentes más importantes de nuestro conocimiento, frente al anti-tradicionalismo racionalista. Pero se niega a aceptar que exista algún tipo de fuente a la que le sea dado reclamar para sí la infalibilidad. No hay, pues, fuente que se sustraiga a la crítica, y esto es válido incluso para la propia tradición, independientemente de si procura o no concepciones teoréticas o meta-teoréticas. El recurso a la tradición tampoco puede ser, pues, aceptado como fundamentación. Res-

13. Esto es lo que leemos en *Habermas*, pág. 226, tras de una breve exposición de esta crítica, que en lo esencial puedo aceptar, aunque algunas de las formulaciones en ellas contenidas no puedan menos de parecerme harto problemáticas, como, p. ej., su afirmación de que en *Popper* todo saber viene a ser *nivelado* en el plano de las *opiniones*, a la que añade una serie de observaciones complementarias dando así lugar a una tesis general muy apropiada para provocar asociaciones totalmente erróneas en lectores no familiarizados con las ideas popperianas.

14. *Vid.* a este respecto Karl Popper, *On the Sources of Knowledge and Ignorance*, reeditado en su volumen de ensayos: *Conjectures and Refutations*, London 1963, págs. 3-30 (trad. cast.: "El desarrollo del conocimiento científico").

15. Habermas, pág. 227.

pecto de la objeción habermasiana de que el método popperiano no podría ser fundamentado sino de esta manera, convendría preguntar cómo sería posible acogerse a una fundamentación de este tipo cuando se parte de la renuncia a todo recurso a una instancia ya no criticable, es decir, a un dogma [16]. La cosa se plantea, pues, en los siguientes términos: no se trata de que *Popper* busque una fundamentación en la tradición —cree más bien poder renunciar a ella—, sino de que *Habermas* la considera inevitable, dado que se cree en la necesidad de orientar su argumentación a la luz de una idea legitimadora. Volveremos sobre ello.

Sea como fuere, *Habermas* cree posible localizar el punto crucial de la problemática positivista aún vigente en *Popper* en la independencia epistemológica de los hechos respecto de las teorías a ellos referidas que, en su opinión, éste sostiene y que subyace a la idea de la contrastación a la luz de los hechos [17]. En mi crítica sostuve que *Popper* critica expresamente la idea positivista de lo puramente dado, del hecho desnudo y libre de la teoría, y mostré también que para nada se ve obligado a recurrir a ella en su concepción metodológica. *Habermas* no se da por satisfecho con ello. Insiste a este respecto, con intencionalidad crítica, en que *Popper* hace suya la teoría de la verdad como correspondencia, teoría que presupone los «hechos» como algo-que-es-en-sí, descuidando la previa decisión del problema del sentido que tiene lugar a consecuencia de la definición de las condiciones de contrastación. Bien: ignoro en qué medida puede resultar compatible la concepción popperiana, que el propio *Habermas* aduce, de acuerdo con la que los hechos son un producto común de la realidad y del lenguaje, con una caracterización como ésta [18]. La teoría de la verdad como corres-

16. Insistí, en mi crítica, en que la alternativa que *Habermas* plantea entre dogmatismo y fundamentación está expuesta a una objeción formulada por *Popper*, a saber: que el recurso a unos fundamentos positivos tiene, en cuanto a tal, el carácter de procedimiento dogmático, o bien implica un regreso infinito; cfr. pág. 211 y ss. La metodología de la consideración y análisis críticos tiene, en consecuencia, que renunciar a una fundamentacion positiva. Respecto de la posibilidad de una concepción criticista emancipada de un pensamiento justificador de este tipo, *vid.* además de los trabajos de *Popper*, p. ej., William Warren Bartley, *The Retreat to Commitment*, New York 1962, un libro que *Habermas* despacha en su trabajo sin haberlo analizado suficientemente; *vid.* su respuesta *loc. cit.*, pág. 237; véase asimismo más abajo.

17. Habermas, pág. 227; *vid.* a este respecto y sobre la resignativa afirmación de mi interlocutor de que no le ha sido posible hacerme tomar consciencia de toda esta problemática en nuestra discusión, su colaboración al *Homenaje a Adorno*, pág. 176 y ss., y passim, así como mi réplica. Dejo al lector la tarea de enjuiciar este intento y su frustración.

18. Puedo explicarme muy bien, de todos modos, el origen de este paso,

pondencia en modo alguno viene ceñida a hechos desnudos, es decir, no contaminados por la teoría y en posesión, en este sentido, de un «ser-en-sí». Tampoco es preciso interpretarla al modo de una teoría figurativa, como tantas veces se ha hecho por parte dialéctica [19], sobre todo cuando a propósito de los enunciados descriptivos se recurre, por ejemplo, a la metáfora de la «mera duplicación de la realidad». La teoría popperiana de la ciencia en modo alguno resulta, por otra parte, inseparable de la teoría de la verdad como correspondencia y del realismo a ella vinculado [20]. Basta, más bien, con la posibilidad de que en la aplicación de una teoría a situaciones concretas, los enunciados de base adecuados a dichas situaciones contradigan la teoría correspondiente, es decir,

---

ya que *Habermas* partía del supuesto de la necesariedad de hechos independientes de toda teoría para la falsación.

19. Cfr. Karl Popper, *Truth, Rationality, and the Growth of Scientific Knowledge,* en *Conjectures and Refutations, loc. cit.,* pág. 233 y ss. (trad. cast. "El desarrollo del conocimiento científico"), donde se habla de la teoría de la correspondencia. *Popper* alude aquí, entre otras cosas, a la teoría figurativa de Wittgenstein, a la que califica de "sorprendentemente ingenua", a la clara y destructora crítica de Schlick a las diversas versiones de la teoría de la correspondencia (entre ellas también la teoría figurativa o proyectiva) y, por último, a la versión tarskiana de esta teoría que no incurre en el viejo error. *Vid.* para esta problemática también: Günther Patzig, *Satz und Tatsache* ("Hecho y proposición"), en: *Argumentationen Festschrift für Josef König* ("Argumentaciones. Homenaje a Josef König") Harald Delius y Günther Patzig, eds., Göttingen 1964, donde se critica también la teoría figurativa del primer Wittgenstein, entre otras cosas, y se muestra en qué sentido cabe hablar de hechos y de correspondencia entre éstos y las proposiciones. (Del *Tractatus* wittgensteiniano caben muchas lecturas, dado el carácter oracular y aforístico del mismo. Y respecto de esta interpretación popperiana de la teoría pictórico-figurativa del conocimiento desarrollada por Wittgenstein, no faltarían argumentos capaces de abonarla. Stenius, sin embargo, en su incisiva monografía sobre el *Tractatus* interpreta la célebre afirmación wittgensteiniana de que "nos hacemos figuras de los hechos" en un sentido mucho más abstracto, sirviéndose del concepto de isomorfismo, que toma de la matemática y aplica a esta teoría de Wittgenstein, saliendo así al paso de interpretaciones, más o menos realistas o naturalistas, como la de Popper. Wolfgang Stegmüller, por su parte, ha perfeccionado la interpretación de Stenius —haciéndola ganar en exactitud y complejidad— con ayuda de la teoría de modelos. El lector puede encontrar ambas interpretaciones complementarias en la obra de Erik Stenius, *Wittgenstein's «Tractatus». A critical Exposition of he Main Lines of Thought.* Basil Blackwell, Oxford 1960, capits. VI y VII, y en Wolfgang Stegmüller, *Eine Modelltheoretische Präzisierung der wittgensteinischen Bildtheorie,* en: *Notre Dame Journal of Formal Logic,* vol. VIII, number 2, pág. 181. *N. del T.)*

20. *Vid.* a este respecto la nueva reflexión sobre Tarski en Popper, *The Logic of Scientific Discovery,* London 1959, pág. 274 (trad. cast. "La lógica de la investigación científica").

basta con que puedan presentarse casos adversos, y ésta es una posibilidad con la que hay que contar siempre que la teoría en cuestión tenga un contenido informativo[21]. Estando así las cosas, no alcanzo a ver cómo puede hablarse, a propósito de *Popper,* del «carácter fetichizado» del concepto positivista de hechos.

2. *La cuestión de la base y el problema del instrumentalismo*

En mi crítica de su análisis de la teoría popperiana de la ciencia reproché a *Habermas,* entre otras cosas, lo insuficiente de su tratamiento de la problemática de la base[22]. Discutía, sobre todo, la presunta existencia, apuntada por *Habermas,* de un círculo en la aplicación de las teorías científico-positivas, planteando, además, el problema de la hipotética utilidad de la explicación hermenéutica a este respecto. *Habermas* procura dejar claro, nuevamente, en su respuesta, en qué consiste este círculo[23], sobre el que, según parece, ha aprendido mucho en el propio *Popper.* Se apoya, en este punto concreto, en una analogía entre un proceso judicial y la aplicación de teorías de la que *Popper* se sirve para clarificar sus propias concepciones. En el párrafo correspondiente se establece una distinción entre el veredicto del jurado —una respuesta a un problema fáctico que viene a ser emitida de acuerdo con un procedimiento perfectamente regulado— y el dictamen del juez, que debe ser justificado mediante la aplicación de los artículos legales a los hechos y circunstancias sobre los que incide el veredicto. *Popper* compara acto seguido la aceptación de un enunciado de base con el veredicto y la aplicación de la teoría con la de las normas jurídicas relevantes, llamando la atención sobre el hecho de que en uno y otro caso la determinación de la base de la aplicación —del enunciado de base y del veredicto, respectivamente— pertenece a

21. Aquí se ve, por lo demás cómo *Habermas* llega a adscribir a *Popper* al positivismo, aunque éste representa *explicite* una concepción realista. Parte del tratamiento del problema de los "hechos". Para tirar por la borda el residuo positivista, *Popper* tendría, pues, que arreglárselas para interpretar situaciones concretas de aplicación no sólo *a la luz de* las teorías en cuestión, sino —más allá de ello— en *el sentido de* estas teorías, es decir, en conformidad con la teoría correspondiente. El propio *Popper* ha llamado la atención sobre la posibilidad de acogerse a una estrategia de inmunización de este tipo, señalando al mismo tiempo las fatales consecuencias que se derivan de tal procedimiento.

22. *Vid.* a este respecto Habermas "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica", pág. 147 y mi respuesta, pág. 181.

23. Habermas, "Contra un racionalismo menguado de modo positivista", pág. 221.

la aplicación del sistema de enunciados —es decir, de la teoría y del código jurídico, respectivamente— y debe, en consecuencia, discurrir de acuerdo con las reglas de procedimiento propias del sistema correspondiente. El paso que del conjunto del razonamiento cita *Habermas* puede abonar, sin duda, la consideración de un círculo en todo este procedimiento, pero únicamente en el caso de que se excluyan de la interpretación los párrafos precedentes. De éstos se deduce, en efecto, con toda claridad, que las reglas de procedimiento de acuerdo con las que se pronuncia el veredicto en modo alguno se identifican con las normas jurídicas aplicables a los hechos y circunstancias del sumario, aunque ambas pertenezcan, por supuesto, al sistema jurídico. De manera, pues, que no cabe hablar de la existencia de un círculo en ningún sentido relevante del término. Que la aceptación de enunciados de base forme parte de la aplicación de una teoría tampoco es cosa que pueda ser considerada como prueba de la existencia de un círculo. Los pasos del procedimiento que determinan tal aceptación se retrotraen a reglas que pertenecen, sin duda, a la teoría, pero que en modo alguno se identifican con las leyes teoréticas que hay que aplicar. De ahí que en mi propia crítica haya distinguido entre la aplicación del lenguaje teorético[24] a la formulación de las condiciones de aplicación y la aplicación misma de las leyes. De no poderse hacer la distinción claramente expresada por *Popper*, la aplicación de la teoría llevaría, en todos los casos, a su confirmación, de tal modo que organizar intentos de contrastación sería una empresa ociosa. No voy a pronunciarme acerca de si en este caso concreto puede hablarse con sentido o sin él de la presencia de un círculo. Lo que sí parece evidente es que de darse realmente, las consecuencias serían no poco negativas de cara al contenido y contrastabilidad de las teorías, estándose así ante una situación en la que nada podría cambiar tampoco el recurso a la explicación hermenéutica.

Una vez expuesta su tesis del círculo, *Habermas* procede a en-

24. El lenguaje de una teoría científico-positiva no acostumbra a ser un sistema meramente formal, sino que viene, más bien, a contener unas reglas de aplicación, que en parte pueden corporeizarse incluso en determinadas técnicas de medición. Estas reglas subyacen asimismo a la decisión respecto de la aceptación o rechazo de enunciados de base, como el propio *Habermas* reconoce; *vid.* su respuesta, pág. 228. Afirmar, como él hace, que estas reglas vienen institucionalmente determinadas y no por vía lógica, resulta un tanto peregrino, sobre todo si se considera que aquéllas pertenecen, en cierto modo, a la gramática del lenguaje teorético en cuestión. En el sentido en el que las reglas gramaticales puedan ser fijadas institucionalmente, pueden serlo también, sin duda, las reglas lógicas, con lo que la contraposición no parece muy plausible.

durecer su intervención pragmática de las ciencias empíricas, para la que cree encontrar puntos de apoyo en el propio *Popper.* Contra su aseveración de que la exigencia de observaciones controladas como base de la decisión concerniente a las hipótesis implica la previa comprensión global del sentido del proceso de la investigación, nada tengo que objetar. La filosofía de las ciencias positivas se ocupa desde hace ya mucho tiempo de la clarificación de estos problemas, sin que para ello haya necesitado incitaciones de ningún tipo por parte de las corrientes filosóficas de orientación hermenéutica [25]. Si así se prefiere, la lógica popperiana de la investigación científica, por ejemplo, puede ser calificada, sin mayor problema, de empeño «hermenéutico», sin que convenga, de todos modos, descuidar el hecho de que de las corrientes filosóficas que reivindican para sí tal rótulo en modo alguno puede decirse que hayan aportado un método —y sí, por el contrario, un vocabulario— de acuerdo con el que quepa reconocerlas y caracterizarlas [26]. El resultado pragmatista de los intentos hermenéuticos de *Habermas* no vendría, de todos modos, a acercar al sentido del progreso de la investigación más de lo que se ha conseguido hacerlo ya por parte realista. Que la incidencia metodológica en unas posibles legalidades corresponde a «necesidades elementales de la estabilidad de la conducta» es algo sobre lo que no cabe discutir, desde luego. Pero lo mismo puede decirse respecto de las concepciones míticas, reli-

25. Esto resulta válido asimismo para el positivismo lógico, que ha podido resultar objeto de análisis críticos en virtud, precisamente, de la claridad, univocidad y concreción de sus aportaciones, rasgos que no puede menos de echarse en falta en los trabajos de orientación hermenéutica y dialéctica. Ésta es una observación que se refiere, muy especialmente, a mi *partner* en la discusión, cuyos trabajos a este respecto testimonian, sin duda alguna, el intento de ceñirse a problemas concretos, alcanzando así claridad y determinación. Compárese, sin embargo, con esto lo que en su trabajo *Skoteinos oder Wie zu lesen sei* ("Skoteinos o cómo habría de leerse") en: *Drei Studien zu Hegel,* Frankfurt 1963, pág. 115 y ss. (hay traducción castellana de Víctor Sánchez de Zavala, con el título "Tres estudios sobre Hegel", Taurus Ediciones, Madrid 1969) dice *Theodor W. Adorno* en defensa de la oscuridad, de la que le gustaría hacer responsable a la naturaleza del ámbito objetual, como si una expresión clara pudiera falsear el objeto. Todavía en su colaboración al *Homenaje a Adorno* cabe encontrar en *Habermas* un argumento parecido sobre el falseamiento del objeto, referido esta vez a la sociología no dialéctica. *Vid,* pág. 156 y ss.

26. Se da la ironía de que resultaría mucho más fácil encontrar un método de este tipo en las corrientes filosóficas de orientación analítica, sobre todo en las representadas por los discípulos del último *Wittgenstein,* a quien, según parece, se le va haciendo poco a poco un sitio entre los padres de la Iglesia Hermenéutica, con lo que viene a caer, curiosamente, en la proximidad de *Martin Heidegger,* cuyos ejercicios más bien mágico-lingüísticos aún encuentran devotos entre nosotros.

giosas y metafísicas de todo tipo, y aún más: respecto de cualquier sistema de orientación mundanal. La ciencia no es posible sino allí donde se dan ámbitos sociales en los que el interés cognoscitivo se ha emancipado de tales urgencias elementales. Lo que no impide, por supuesto, que se pueda establecer una vinculación entre sus resultados y dichas necesidades. No sería nada fácil imaginar un tipo de conocimiento tal que no permitiera trazar un puente entre sus resultados y dichas necesidades, es decir, que no viniera a resultar útil de una u otra manera de cara a la orientación y estabilización de la conducta. La tesis de *Habermas* no está exenta, en este sentido, de cierta plausibilidad[27]. Ahí radica, sin embargo, su punto flaco. La plausibilidad de esta tesis proviene, al menos en parte, del hecho de que para actuar con garantía de éxito hay que contar con informaciones acerca de la naturaleza de la realidad, de manera que una interpretacion realista del conocimiento debería ser considerada, en cierta medida, como supuesto previo natural para la aplicación programática del mismo. De una penetración más profunda en la estructura del mundo real pueden esperarse conocimientos importantes, también, de cara al tráfico práctico con los hechos y procesos reales. Que las informaciones resulten aprovechables prácticamente y que el mejor camino para contrastar las teorías informativas pase por el recurso práctico al acontecer real es algo que en modo alguno puede obligarnos a subordinar la importancia cognoscitiva de las mismas a su relevancia práctica[28].

Al llegar a este punto se plantea un nuevo problema no exento, sin duda, de importancia para el enjuiciamiento de la concepción habermasiana. *Habermas* desarrolla su crítica a la ciencia social de

27. Yo mismo he puesto en primer término, en trabajos ya antiguos, la vinculación práctica de las ciencias, *vid.*, p. ej., mi ensayo: *Theorie und Prognose in den Sozialwissenschaften* ("Teoría y prognosis en las ciencias sociales"), Ernst Topitsch edit., Köln 1965. Entre tanto, y bajo la influencia de la crítica popperiana del positivismo y del excesivo énfasis en los aspectos dominantes de la ciencia puesto desde el ángulo pragmatista, me he alejado de ello, sin que en modo alguno me proponga, desde luego, discutir su importancia.

28. No se objete a ello que este argumento no viene en absoluto a incidir sobre la importancia pragmática de la anticipación a tenor de una posible legalidad. Tal anticipación puede ser interpretada muy bien como un intento de penetrar cada vez más profundamente en la naturaleza de la realidad, independientemente de si de ello se obtienen o no consecuencias positivas de cara a una acción con éxito; *vid.* Popper, *Die Zielsetzung der Erfahrungswissenschaft* ("La fijación de objetivos de la ciencia empírica"), en: *Ratio*, año I, 1957; reimpreso en: *Theorie und Realität* ("Teoría y Realidad"), Hans Albert ed., Tübingen 1964. La interpretación pragmática ni se define en "sentido hermenéutico" ni representa una "recaída en la dimensión trascendental", que no puede buscarse desde una dimensión realista.

estilo «positivista» en el marco de una concepción en la que hunde sus raíces una ciencia social dialéctica llamada a superar las limitaciones del interés cognoscitivo inherentes a aquélla. En su trabajo, sin embargo, para nada se habla de esta alternativa a la ciencia social positivista. Tampoco la tesis de que una ciencia social no-dialéctica tienda a falsear su objeto figura ya en su nuevo trabajo. Por mi parte, manifesté expresamente mi desconfianza frente a esta alternativa —que no podía menos de parecerme problemática— y sus presuntas consecuencias. Y al hacerlo no me importaba tanto la adecuada interpretación de la llamada ciencia social analítica y, en relación con ella, la crítica de la tesis instrumentalista, como, apuntando más lejos, efectuar una crítica de las pretensiones de la ciencia social dialéctica y, sobre todo, de su pretensión de captar, con la ayuda de legalidades históricas de cierto tipo, las relaciones fundamentales de dependencia de una totalidad concreta y el sentido objetivo de una trama vital histórica [29], pretensión que se alargaba hasta la legitimación, afirmada como posible, de unas determinadas intenciones prácticas a partir de la trama objetiva [30]. A los aspectos lógicos y metodológicos de esta empresa, que no podía menos de parecerme poco clara, opuse mis reservas. No está de más preguntar, pienso, por el *status* de tales legalidades, así como por la estructura lógica de los enunciados y teorías correspondientes y por los métodos de interpretación y legitimación de cuya aplicación se habla. Convendría, ante todo, preguntarse si en el fondo de todo esto no vendrá a operar ya un intento de orientación práctica primaria, orientación incluso en el sentido normativo del término, es decir, en un sentido que problematiza la pretensión metodológica vinculada a todo ello, salvo, por supuesto, que se sepa dar razón de algún mecanismo capaz de anular la diferencia existente entre enunciados cognoscitivos y enunciados normativos. Será necesario volver sobre esta problemática.

El núcleo del método que se defiende en la confrontación entre ambas ciencias sociales —la llamada positivista, cuyas restricciones se subrayan, y la dialéctica— parece radicar, en mi opinión, en el intento, por parte de los adictos al mismo, de conferir plausibilidad, por vía hermenéutica, a una interpretación instrumentalista de las ciencias positivas, ganando así espacio para un empeño que oculta sus rasgos trascendentes, *de facto*, respecto del conocimiento, bajo

29. *Vid.* a este respecto Habermas, "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica", pág. 153.
30. Cfr. pág. 157 ss.

la máscara del propio conocimiento [31]. Sin que ello quiera presentarse como objecion de ningún tipo, no sería exagerado afirmar que en tal empeño resultan evidentes ciertos rasgos ideológicos que a la llamada crítica positivista de las ideologías les son conocidos ya de antiguo [32]. Cuando *Habermas* insiste, en otro trabajo suyo, en el hecho de que «una ciencia empírico-analítica... no es capaz, sin violentar deliberada o involuntariamente la autolimitación positivista, tanto de producir por sí misma representaciones y objetivos y puntos de vista de acuerdo con los que establecer ordenaciones, como de determinar prioridades y elaborar programas» [33], está refiriéndose, por supuesto, a algo válido para todas las ciencias positivas y, aún más, para todos los sistemas que no incluyan elementos prescriptivos en la trama general de sus enunciados. Quien considere que esto es una limitación, puede intentar la superación de la misma sin allegar pretensiones cognoscitivas a sus enunciados prescriptivos complementarios, como hace, p. ej., el neo-normativismo alemán [34]. Esta vía no les parece, por lo visto, demasiado sugestiva a los partidarios de una ciencia social dialéctica. Prefieren sobrecargar las ciencias sociales con funciones y enunciados ideológicos, postulando para ello un tipo de conocimiento cuyo excesivo rendimiento práctico [35] contrasta de manera extraña con la pretensión de superar, precisamente en sentido cognoscitivo, las limitaciones positivistas.

31. Cosa aplicable, desde luego, tanto a los autores de esta empresa, la Escuela de Sociología de Frankfurt, a la que en este sentido bien puede ser adscrito *Habermas*, como a sus discípulos: subrayo este espejismo ante todo para no hacer objeciones del tipo de las que *Habermas* considera discutibles en su respuesta a mi crítica. No pretendo, en absoluto, situarme en el plano de la investigación de motivos. No se trata de la integridad de las intenciones, sino de caracterizar una línea de pensamiento.

32. No alcanzo, por otra parte, a ver cómo puede conciliarse la tesis antes defendida del falseamiento del objeto bajo la influencia del interés técnico dominante del conocimiento con la actual argumentación, todo ello sin contar con que no se ve cómo comprender esta tesis sin un mínimo de realismo.

33. Habermas, *Kristische und konservative Aufgaben der Soziologie* ("Tareas críticas y conservadoras de la sociología"), en su volumen de ensayos *Theorie und Praxis* ("Teoría y praxis"), Neuwied/Berlín, 1963, pág.

34. Sobre este punto me he manifestado críticamente en: *Wertfreiheit als methodisches Prinzip* ("Neutralidad axiológica como principio metodológico"), Schriften des Vereins für Sozialpolitik, Neue Folge, tomo 29, Berlín 1963, reimpreso en: *Logik der Sozialwissenschaften* ("Lógica de las ciencias sociales"), *loc. cit.*, y en otros trabajos.

35. Para este aspecto del pensamiento dialéctico *vid.*, por ejemplo, Ernst Topitsch, *Sprachlogische Probleme der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung* ("Problemas lógico-lingüísticos de la formación de teorías en las ciencias sociales"), en *Logik der Sozialwissenschaften* ("Lógica de las ciencias sociales"),

En su interpretación pragmatista de las ciencias positivas *Habermas* cree asumir la crítica popperiana del empirismo, sin compartir el fallo de su teoría de la falsación [36], fallo que, en su opinión, radica en el hecho de que la tesis básica de la principal inseguridad acerca de la verdad de los enunciados que dicha teoría entraña, parece entrar en contradicción con la arrolladora evidencia de la misma en la aplicación técnica de aquéllos. A ello hay que oponer dos cosas: en primer lugar que esta evidencia se ha revelado muchas veces como engañosa, como bien puede comprenderse reconsiderando que teorías falsas resultan, en determinadas circunstancias, de todo punto aprovechables tecnológicamente [37]. El progreso de las ciencias acostumbra a superar constantemente semejantes «evidencias». No tenemos, pues, razón alguna que nos justifique para esgrimirlas contra la inseguridad que acostumbra a acompañarnos en estas empresas. Partiendo de la teoría popperiana de la aproximación, que hace compatibles el falibilismo con la idea de la verdad y el progreso científico, el problema de la inseguridad o no-certidumbre no resulta, en segundo lugar, gravoso. La contrapropuesta de *Habermas* no deja, por lo demás, de conllevar, en mi opinión, una solución meramente verbal de los problemas, que nada varía en el estado de cosas analizado por *Popper*. *Habermas* se pronuncia, en efecto, a favor de conferir validez empírica a «todos los supuestos» que «puedan guiar una acción controlada por el éxito, sin haber sido problematizados antes por fracasos buscados por vía experimental» [38]. ¿Por qué habríamos de transformar nuestro concepto de confirmación preexistente, cargando, a tenor de ello, con la consecuencia de que en la época de *Newton* tuviera que ser verdad algo que hoy no lo es? ¿Qué es lo que se viene realmente a

---

loc. cit., pág. 30 y ss., así como del mismo autor, *Das Verhältnis zwischen Sozial- und Naturwissenschaft* ("La relación entre ciencias sociales y ciencias de la naturaleza"), *loc. cit.*, pág. 62 y ss.

36. Respecto de los puntos de apoyo que el propio *Popper* pueda dar para esta interpretación, *vid.* Habermas, "Contra un racionalismo menguado de modo positivista", pág. 229 y, sobre todo, la nota 9 en la pág. 230, en la que *Habermas* se ocupa del tratamiento popperiano de los conceptos de proposición. Una comparación con la *Logic of Scientific Discovery* (trad. cast. "La lógica de la investigación científica") de *Popper*, pág. 423 y ss., revela que este análisis no contiene nada que pueda resultar relevante de cara al problema de una interpretación pragmática. Lo mismo puede decirse de su análisis del papel de las tradiciones. No se niega la existencia de aspectos pragmáticos en las ciencias positivas. Lo problemático es acentuarlos de manera exclusiva.

37. Sobre esto ha llamado *Popper* enérgicamente la atención. Como ejemplo al respecto bastará con recordar la aplicación balística de la parábola.

38. Habermas, pág. 231.

cambiar en la teoría popperiana de la confirmación, si prescindimos de esta sustitución verbal?[39]

En lo que concierne a mi alusión a la crítica popperiana del instrumentalismo, de la que *Habermas* cree poder prescindir, dado que, según parece, versa sobre tesis no sustentadas por él[40], debo insistir en que apuntaba claramente a concepciones defendidas en sus escritos y defendidas incluso en párrafos de su réplica que bastarían, por tanto, para probarlo. *Habermas* afirma, en efecto, que la interpretación pragmatista que él defiende no coincide con el instrumentalismo criticado por *Popper:* considera que las teorías no son, en cuanto a tales, instrumentos, si bien sus informaciones resultan técnicamente aplicables, como nadie niega. Tras de una larga exposición destinada a clarificar mi malentendido, afirma, que de todos modos, si bien el valor descriptivo de las informaciones científicas no es cosa que haya que discutir, éste no debe ser interpretado en términos de una figuración o reflejo de hechos y relaciones entre hechos por parte de las teorías: su contenido descriptivo como tal vale en relación, básicamente, a prognosis de cara a acciones controladas por el éxito en situaciones especificables. Prescindiendo del hecho de que la teoría de la correspondencia representada por *Popper* no es una teoría pictórico-figurativa, de este paso se desprende, como bien puede verse, que las teorías vienen a ser concebidas, desde dicho ángulo de mira, exactamente al modo de instrumentos orientadores de la tarea de calcular y programar, como *Popper* subraya en sus críticas, o sea, de manera totalmente diferente a como éste las concibe: como tentativas, ensayos, susceptibles de iluminar los rasgos estructurales de la realidad[41]. Según veo. la alternativa realista a la interpretación instrumentalista es rechazada por *Habermas,* juntamente con la teoría de la verdad

39. *Habermas* reconoce las reservas de *Popper* contra todo saber que se pretenda como definitivamente válido, *vid.* a este respecto su nota 10, pág. 232 donde no obstante se afirma erradamente que las "contrastaciones empíricas de *Popper* tienen validez exclusivamente como instancias de falsación", cuando *de facto* éste desarrolla, en realidad, una teoría de la confirmación.

4. *Vid.* Habermas, pág. 232 y mi alusión en: "El mito de la razón total", pág. 189; los argumentos popperianos relevantes a este respecto pueden encontrarse en: *Three Views Concerning Human Knowledge,* en: *Conjectures and Refutations* (trad. cast. "El desarrollo del conocimiento científico") *loc. cit.,* pág. 97 y ss., al que el propio *Habermas* se refiere, y en otros de sus trabajos.

41. *Vid.* al respecto también Popper, *Die Zielsetzung der Erfahrungswissenschaft* ("La fijación de objetivos de la ciencia empírica"), *loc. cit.,* pág. 76; además: Paul K. Feyerabend, *Realism and Instrumentalism: Comments on the Logic of Factual Supports,* en: *The Critical Approach to Science and Philosophy, loc. cit.,* pág. 280 y ss.

como correspondencia, de manera expresa. Con el carácter instrumental de las teorías —en el sentido criticado por *Popper*— resulta de todo punto compatible el que para los enunciados singulares producidos con su ayuda, es decir, para las prognosis, fundamentalmente, se postule un contenido descriptivo, aunque, como es obvio, a este nivel puede plantearse nuevamente el problema de la correspondencia. Reconozco que no todos los enunciados de *Habermas* han de ser interpretados de esta manera, pero, sin duda, sí aquéllos en los que insiste frente a *Popper*, con la intención de mostrar lo inadecuado de los puntos de vista que este filósofo ha ido desarrollando frente a la concepción positivista de la ciencia. La reducción del conocimiento empírico-científico representada por *Habermas* corresponde, más bien, a la tradición positivista. Sus enunciados a este respecto resultarían de lo más coincidentes con la «autointelección positivista» de algunos físicos actuales, que de manera creciente viene siendo sometida a crítica por parte realista —y, en no pocos casos, en el propio campo—[42]. Que con semejante interpretación *Habermas* se sitúe «de espaldas al positivismo» no deja de ser algo que bien puede ser puesto en duda, máxime cuando la bibliografía a la que de manera creciente recurre resulta susceptible, sin mayor problema, de adscripción al ámbito de la filosofía analítica[43].

3. *La problemática de la justificación*

En mi crítica a la contribución habermasiana al *Homenaje a Adorno* objetaba que tanto la alusión al hecho «insistentemente ignorado» por *Popper* de que «normalmente jamás abrigamos dudas acerca de la validez de un enunciado de base» como las ulteriores alusiones a criterios no formulados que juegan, fácticamente, un papel en el proceso, institucionalmente regulado, de la investigación, no pueden ser consideradas como solución alternativa al problema metodológico del que se ocupa *Popper*. Subrayaba en dicho escrito que, en lo que a este punto concierne, el dialéctico viene a

42. *Vid.*, por ejemplo, Alfred Landé, *Why Do Quantum Theorists Ignore the Quantum Theory?* en: *The British Journal for the Philosophy of Science*, año 15, vol. 60, 1965, pág. 307 y ss., así como los trabajos citados en la nota 41.

43. No tengo nada en contra, por supuesto, dado que la atención a esta bibliografía no puede menos de parecerme un progreso. Me da la impresión, simplemente, de que ello equivale a un alejamiento de la dialéctica que a los dialécticos "típicos", si es que aún queda alguno, tendrá forzosamente que preocuparles. Estoy muy lejos de querer guardar a la Escuela de Frankfurt del contagio analítico.

convertirse en un auténtico «positivista» cuando cree eliminar problemas de la lógica de la investigación a base de remitir a datos sociales (hechos, procesos) fácticos. *Habermas* soslaya totalmente mi crítica y en lugar de detenerse en ella afirma que no me he hecho cargo de su problemática y pasa directamente a otro problema: el de las relaciones entre los enunciados empíricos y los metodológicos [44]. A este respecto hace una serie de observaciones que en lo esencial no resultan discutibles, dado que corresponden a lo que sus propios interlocutores en la discusión han dicho sobre el tema. En su argumentación ulterior quiere dar curso a su crítica a la separación establecida entre el dominio lógico-metodológico y el empírico, sin que con ello se proponga, de todos modos, ignorar esta distinción en cuanto a tal. Se apoya, sobre todo, en las concepciones del neo-pragmatismo [45], que opone a la solución del problema del racionalismo elaborada por *Popper*. Insiste, sobre todo, en el hecho de que la argumentación crítica se propone y tiende a influir en las tomas de posición, de tal modo que desborda la dimensión de la trama lógica de los enunciados. Y opone este hecho a la argumentación deductiva con el fin de estar más tarde en condiciones de mostrar que con su ayuda resulta posible una justificación del racionalismo.

A este respecto cabe decir lo siguiente: los argumentos suelen consistir en determinadas sucesiones de enunciados, que descansan sobre conexiones lógicas, independientemente de si apuntan a influenciar tomas de posición, a modificar convicciones objetivas o a conseguir cualquier otro resultado. La inclusión de la pragmática de una situación de comunicación no plantea, en lo que a esto con-

44. Lo que le había objetado no es que no renunciara en el tratamiento de los problemas metodológicos a argumentos empíricos, sino más bien que pretendiera hacer desaparecer los problemas metodológicos con la simple alusión a hechos, es decir, indicando que aquéllos no se plantean siquiera si consideramos el proceso de la investigación desde el prisma correspondiente a la perspectiva del sociólogo. Desde un punto de vista "hermenéutico" se hubiera tenido, sin duda, que reconstruir la situación del problema en que hunde sus raíces la solución popperiana de la problemática de base. De hacer tal se habría visto que lo que está en juego no son unas certidumbres fácticas, del tipo de las que han de ser problematizadas una y otra vez en el proceso de la investigación, sino un problema de fundamentación independiente de ello, que debe ser tratado aún en el supuesto de que en algunos contextos no fuera a plantearse "fácticamente". Los argumentos empíricos a que se pueda recurrir a propósito de estos problemas habrán de apoyarse, por lo general, en las modernas teorías de la percepción.

45. Más exactamente: al conocido libro de Morton G. White, *Toward Reunion in Philosophy*, Cambridge 1956, en el que el holismo de *Quine* es extendido a la ética.

cierne, problemas nuevos. Existe, naturalmente, una diferencia entre una relación lógica entre enunciados del mismo nivel y una relación como la que se da entre enunciados y su campo objetual, campo que, como es bien sabido, puede consistir nuevamente en enunciados[46]. Pero tampoco esta diferencia obliga a impugnar el papel fundamental de las relaciones lógicas en la formación de argumentos, ni siquiera para aquellos argumentos cuyo objetivo sea la transformación o modificación de tales o cuales posturas o tomas de posición. Cabe investigar y enjuiciar la lógica de una argumentación con total independencia de si puede o no influenciar, *de facto,* unas determinadas tomas de posición. Por otra parte, nada impide efectuar nuevas investigaciones sobre tales interrelaciones fácticas, como el propio *Habermas* postula. Puede incluso intentarse la traducción de los aspectos relevantes de posibles tomas de posición a enunciados correspondientes, enunciados de carácter prescriptivo, por ejemplo, determinando nuevamente las relaciones lógicas existentes entre éstos y los argumentos sobre los que se apoyan. Todo esto son cosas que en determinados contextos serán muy interesantes, pero que no por ello hay que confundir. Una racionalización de posturas y tomas de posición, tal y como *Popper* la concibe y juzga posible, vendría a consistir, sobre todo, en fomentar y coadyuvar a la formación de la disponibilidad necesaria para asumir argumentos críticos. Lo cual presupone una aceptación de la lógica, desde luego, pero no que se anteponga la «certidumbre del conocimiento descriptivo», que en *Popper,* como es bien sabido, no juega ningún papel primordial, a cualquier forma de argumentación[47].

Que la relación entre enunciados y experiencias presupone *standards* no deja, en cierto sentido, de ser verdad; que dichos *standards* estén necesitados de justificación viene a ser, no obstante, una tesis muy problemática y, al mismo tiempo, demasiado poco especificada; tanto que difícilmente cabría pronunciarse al respecto[48]. No alcanzo a ver, de todos modos, que se trate de una objeción de la que *Popper* no haya tomado nota. Su problema es, hablando en términos muy generales, el de la posibilidad de funda-

46. La problemática de los niveles lingüísticos es familiar en la filosofía analítica desde hace ya largo tiempo, al igual que la de la relación entre lenguaje y campo objetual.
47. *Vid.* a este respecto Habermas, pág. 236.
48. Los *standards* de este tipo no acostumbran a ser justificados sino muy raramente, y cuando lo son, ello ocurre en un determinado contexto, en el que se dan ya por supuestos ciertos fines que pueden parecer no problemáticos. Con el problema del racionalismo tiene esto, en mi opinión, muy poco que ver.

mentar el racionalismo mediante argumentos. Como la aceptación de argumentos de cualquier tipo presupone una postura racionalista, ésta no puede ser fundamentada por vía argumental [49]. *Popper* no se sustrae a las consecuencias de tal situación; intenta, simplemente, hacer ver que un racionalismo crítico que no aspira a una fundamentación positiva, sin sacrificar por ello la posibilidad de revisión y contraste críticos, es, a pesar de todo, posible. Esto es lo que *Habermas* vino a censurarle, tachándolo de procedimiento no dialéctico, sin detenerse, de todos modos, a considerar con detalle la estructura de la argumentación popperiana, y sin mostrar, tampoco, qué solución más adecuada hubiera podido ofrecer un dialéctico para este problema [50]. Llamé la atención, en lo que a esto concierne, sobre algo muy evidente: que la alternativa entre dogmatismo y fundamentación, en torno a la que sin duda gira la argumentación habermasiana, está expuesta a una objeción de mucho peso, en la medida en que el recurso a fundamentos y razones positivos ostenta, a su vez, todo el carácter de un procedimiento dogmático.

En lugar de una elaboración detallada de la argumentación dialéctica, que pudiera permitir su comparación con la de *Popper*, para así aprehender mejor sus ventajas respecto de ésta, encontramos en su réplica la sorprendente indicación de que *Popper* se sirve de una «argumentación fundamentadora» suficiente como mecanismo justificatorio, aunque a un «absolutismo lógico» no llegue a parecerle satisfactoria. Dicho con otras palabras: que *Popper*, a quien por lo general se hace figurar como representante de un racionalismo restringido de manera positivista, ha solucionado adecuadamente el problema habermasiano de la fundamentación, sin haberlo reconocido él mismo de manera suficiente. ¿En qué consiste esta justificación popperiana del racionalismo? En su explicación de la pos-

49. Téngase en cuenta que en este estado de cosas no varía *nada* por distinguir entre prueba deductiva y argumentación ratificadora, pensando que *Popper* lleva razón únicamente en lo que a la primera de estas formas de argumentación corresponde. Con total independencia de la medida en que puedan elaborarse tipos de argumentación en los que la lógica no juegue ningún papel importante, de tal modo que la distinción arriba efectuada viniera a resultar relevante, debería incluirse el segundo tipo de argumentación igualmente bajo la caracterización del talante racional, de tal modo que tendría que constatarse el mismo estado de cosas que en la solución popperiana del problema.

50. *Vid.* a este respecto Habermas, *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung. Zur Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichen Zivilisation,* en: ("Dogmatismo, razón y decisión. Teoría y praxis en la civilización cientifizada"), en: *Theorie und Praxis, loc. cit.*, pág. 251 y ss. y mi réplica en "El mito de la razón total".

tura racionalista por recurso a la tradición y al legado filosófico, en su análisis de los supuestos previos y de las consecuencias de la crítica y en el hecho, asimismo, de que proceda a investigar su función en un ámbito público de naturaleza política [51]. Éstos no dejan de ser, de todos modos, rendimientos o méritos de los que sin duda resultaría lícito hablar a propósito de otras concepciones, sin que en ellos fuera necesario cifrar una justificación o fundamentación. *Popper* lleva a cabo este análisis con el objeto de clarificar las posibilidades entre las que sería posible decidirse, es decir, con vistas a posibilitar una decisión lúcida que —a pesar de la imposibilidad, por él mismo señalada, de autofundamentación del racionalismo— puede ser muy bien influida por un análisis como éste de sus puntos de vista. Tal y como lo veo, *Habermas* asiente a esta manera de proceder, si bien con tres apostillas: la califica, en primer lugar, de justificación crítica de la crítica; se manifiesta, en segundo, contra la tesis de *Popper* de que el problema en juego viene a radicar en la elección entre dos tipos de fe y constata, por último, que *Popper* cree sustraerse a la problemática fusión de relaciones lógicas y empíricas en las justificaciones no-deductivas renunciando a la justificación de la crítica, cuando, en realidad, el nudo gordiano está en la propia crítica. Estas apostillas son de carácter eminentemente verbal. No introducen variación alguna en la lógica de la situación analizada por *Popper;* inciden únicamente en su circunscripción lingüística [52]. La gramática lógica de «justificación» y «fe» no es, por supuesto, sacrosanta; pero no veo que pueda ser presentada, en el tratamiento dialéctico de esta situación problemática, como alternativa a la propuesta por *Popper.* En lo que a la cosa concierne, *Popper* no renuncia a nada de lo que *Habermas* juzga deseable; renuncia, simplemente, a calificar su argumentación de justificación, y ello, sin duda, por razones harto plausibles [53].

En mi análisis de la argumentación habermasiana indiqué que un criticismo consecuente está en condiciones de superar el dilema de una idea de la justificación que no deje otra salida que esco-

51. *Vid.* Habermas, "Contra un racionalismo menguado de modo positivista", pág. 238.
52. A estos problemas dediqué asimismo una nota, sin encontrarlos gravosos, *vid.* "El mito de la razón total", pág. 213, nota 71.
53. El carácter moral del problema no se le ha escapado, por lo demás, y ello, desde luego, sin tener que verse obligado a recurrir al neopragmatismo, que más de diez años después se vio enfrentado a problemas similares, *vid.* Popper, *The Open Society and its Ennemies* (trad. cast. "La sociedad abierta y sus enemigos"), Princeton 1950, pág. 417 y ss.

ger entre una regresión infinita y el recurso a un dogma [54]. Partí, a este respecto, de la alternativa habermasiana entre dogmatismo y fundamentación, y de su intento de sustituir la solución popperiana del problema por otra mejor. En este contexto debe ser situada mi alusión al análisis de *Bartley*, en virtud del que ha quedado perfectamente claro que, a diferencia de otras concepciones, un criticismo consecuente de cuño popperiano no tiene por qué verse afectado por el argumento *tu quoque* [55], de tal modo que no viene a incurrir en el dilema del que se habla arriba. Para *Habermas* el intento de *Bartley* es un intento frustrado, cosa que explica acudiendo al argumento de que éste priva a la crítica, por decreto, de cualesquiera cánones, cánones que, para que la crítica sea tal, hemos de dar por supuestos. No deja de resultar interesante que *Habermas* no dirija su objeción crítica al núcleo de la argumentación de *Bartley*, por ejemplo, sino sólo a algunas de sus reflexiones «tecnológicas», inevitables en este contexto y que no pueden menos de hacer acto de presencia cuantas veces se pretende conferir validez a unos argumentos críticos. Lo que aquí está en juego no es otra cosa, en efecto, que el papel de la lógica en la argumentación. *Bartley* polemiza con la idea de revisar la lógica, tal y como ésta ha sido introducida en la discusión por el neopragmatismo, y dibuja los límites de tal posibilidad. Hace ver, en efecto, que una revisión en la que se pierden ciertos rasgos esenciales, implicaría un desmoronamiento de la argumentación crítica [56], de tal modo que un cometido propio de la lógica vendría a convertirse en tarea del

54. Esta concepción se retrotrae a *Popper. Vid.* al respecto además de los trabajos anteriores, ante todo: *On the Sources of Knowledge and Ignorance*, en: *Conjectures and Refutations* (trad. cast. "El desarrollo del conocimiento científico"); también: William Warren Bartley, *The Retreat to Commitment*, New York 1962; y otros trabajos del ámbito del racionalismo crítico a los que en parte he remitido ya.

55. Este argumento tiene el carácter de un *boomerang:* apunta a hacer ver cómo contra otra concepción puede ser hecha exactamente la misma objeción que contra la propia; especialmente: que ciertas formas del racionalismo se ven, en última instancia, tan obligadas a recurrir a una autoridad fijada de modo dogmático como el propio irracionalismo. Este argumento *tu quoque* afecta, entre otras concepciones, como *Bartley* ha hecho ver, a la forma de racionalismo desarrollada por *Morton G. White*, en la que Habermas viene parcialmente a apoyarse; *vid.* a este respecto Bartley, *loc. cit.*, pág. 124 y ss. No deja de resultar interesante que esta filosofía contenga el recurso a un *engagement* no sujeto a la crítica, pudiendo ser, pues, considerada en este sentido como un racionalismo "restringido".

56. Bartley, *loc. cit.*, pág. 161 y ss.; cfr. asimismo Karl R. Popper, *What is Dialectic?*, del que se ha recibido una versión alemana en: *Logik der Sozialwissenschaften, loc. cit.* (Existe versión castellana de este trabajo en K. R. Popper, "El desarrollo del conocimiento científico", *loc. cit.*, pág. 359. *T.*)

racionalismo. En relación con todo ello establece una diferencia entre las convicciones revisables *en el marco interno* de un estadio dado de la argumentación y aquellas otras en las que no sea éste el caso, introduciendo así el criterio de revisabilidad atacado por *Habermas:* «...whatever is presupposed by the argument-revisability situation is not itself revisable *within that situation*» [57]. Este argumento no excluye, evidentemente, nada de la crítica, de tal manera que todo lo que *Habermas* objeta carece de importancia. *Bartley* no impone reservas ni restricciones que pudieran inclinar uno de los lados de la balanza. Y, por otra parte, somete a discusión el curso entero de estas reflexiones suyas, que de cara a la argumentación no tienen, por otra parte, la importancia que *Habermas* les asigna. Quien opte por declararlas inaceptables, lo primero que tendría, en realidad, que hacer, no es otra cosa que mostrar cómo sería posible eso de renunciar a la lógica y seguir haciendo uso, al mismo tiempo, de argumentos críticos [58]. Éste es el punto crucial del curso de estos pensamientos y reflexiones. El criterio de *Bartley* constituye un punto ulterior, que puede ser discutido tan amplia y rigurosamente como se quiera, sin rozar por ello la postura criticista. Las objeciones de *Habermas,* de todos modos, lo dejan intacto, como ya hemos dicho, dado que Bartley no sustrae nada a la crítica: ni teorías, ni *standards,* ni condiciones de contrastación [59]. Considero que la refutación de los argumentos de *Bartley* no ha sido conseguida porque su núcleo ni siquiera ha sido rozado. Y si en un momento insistí, haciendo de ello una objeción, en que *Habermas* presupone como un *factum* la discusión racional [60], no lo hice por sentirme incapaz de reconocer su valor a un *factum* de este tipo, ni por negar su importancia, sino porque tal requisito previo, planteado en el contexto explicitado por *Habermas,* resulta de lo más adecuado para encubrir el problema cuya solución importa aquí

57. Bartley, *loc. cit.*, pág. 173; el subrayado, que resalta el punto más importante de este criterio, es del propio *Bartley. Habermas* lo ha suprimido. A la vista de su correspondiente argumentación, la cosa no deja de resultar comprensible.

58. Para el enjuiciamiento de los intentos dialécticos de "superar" la lógica, *vid.* el trabajo de *Popper* citado en la nota 56, *What is Dialectic?*, así como la parte IV: *Formal Logic and Dialectics,* del libro de Z. A. Jordan, *Philosophy and Ideology,* Dordrecht 1963, en el que se expone la discusión polaca en torno a la lógica formal.

59. Tampoco se excluye la "revisión ulterior de patrones de medida anteriormente aplicados", como debería desprenderse no sólo del contexto, sino incluso del tono mismo del paso entresacado por *Habermas.* El propio Bartley apunta, por lo demás, cómo podría ser el argumento que refutara este criticismo consecuente; cfr. *loc. cit.*, pág. 184 y ss.

60. *Vid.* "El mito de la razón total", pág. 214 s. y su réplica, pág. 239 s.

de manera primordial, tanto en el análisis de *Popper* como en el de *Bartley.*

4. *El dualismo de hechos y* standards

En su colaboración al *Homenaje a Adorno* se oponía *Habermas* a la tesis popperiana del dualismo de hechos y decisiones [61], sometiéndola a una crítica que, por mi parte, yo venía a impugnar por considerarla basada en cierto número de malentendidos [62]. Cifraba mi convicción de que a su línea argumental subyacía una interpretacion incorrecta de las posiciones de *Popper* en las diversas consideraciones que hacía a propósito de la tesis del dualismo y que, en mi opinión, tienen muy poco que ver con el verdadero significado de la misma. Lo cual venía yo a hacer extensivo a las dos cuestiones que a este respecto juzga *Habermas,* según parece, como de especial relevancia: al problema, por un lado, de si el sentido normativo de una dilucidación racional se sustrae al contexto vital concreto, en el que hunde sus raíces y sobre el que ha de incidir nuevamente y, por otro, al de si el conocimiento reducido de manera positivista a la ciencia empírica está libre de cualquier vinculación normativa. En mi respuesta ya me ocupé de estos problemas y aquí sólo voy a insistir otra vez en el hecho evidente de que el supuesto mismo sobre el que se levanta todo este planteamiento arroja los rasgos del malentendido en cuestión: me refiero al supuesto de que el racionalismo crítico ha de dar una respuesta positiva al asunto a partir de la tesis del dualismo. En su réplica *Habermas* me acusa de no haber entendido bien su intención [63]. Lo que realmente le importaba, viene a decir, era problematizar la optimista división expresada en la tesis popperiana, dado que el saber teorético se constituye, por un lado, en el seno de un marco normativo susceptible únicamente de justificación crítica, en tanto que la dilucidación crítica de los *standards* incluye, por otro, consideraciones empíricas y, con ello, el recurso a los llamados hechos. Él no niega toda distinción entre hechos y *standards;* se limita, simplemente, a preguntar si la distinción que conlleva la tesis del dualismo ha sido adecuadamente efectuada. Y discute, acto seguido, una serie de detalles a la luz de una nueva toma de posición de *Popper* sobre toda esta problemática [64].

61. Habermas, pág.
62. *Vid.* "El mito de la razón total", pág. 201 ss.
63. *Vid.* "Contra un racionalismo menguado de modo positivista", pág. 255.
64. Se trata del anexo: *Facts, Standards and Truth: A Further Criticism*

En lo que concierne al problema del marco normativo de la ciencia teorética, ya en mi primera crítica llamé la atención sobre la no existencia de base suficiente como para inferir, de este punto concreto, una objeción válida contra las concepciones criticadas por *Habermas* [65]. Incluso respecto de la toma en consideración de relaciones reales en la dilucidación de *standards* existen ejemplos en el ámbito de estas concepciones [66] que evidencian que la diferencia criticada resulta de todo punto compatible con aquélla. No parece, pues, demasiado fácil afirmar que los partidarios del dualismo hayan ignorado o descuidado las conexiones a que *Habermas* se refiere. Debo reconocer, de todos modos, que no acabo de ver claramente adónde apunta *Habermas* en su análisis. Su argumentación inicial a propósito del problema del dualismo y de la neutralidad axiológica apuntaba a la «problemática *separación*» establecida entre normas y leyes de la naturaleza, entre conocimiento y valoración. Sin embargo, ni contra la posibilidad de tal *distinción,* ni contra la posibilidad de tomar en consideración, a pesar de la misma, las correspondientes *conexiones,* ni contra el hecho, tampoco, de que los partidarios de la tesis del dualismo se han planteado y analizado dichas conexiones, ha podido oponer nada verdaderamente válido y relevante. Su ulterior investigación, orientada primordialmente en torno al nuevo trabajo de *Popper,* presenta argumentos que, a decir verdad, no vienen sino a desplazar la discusión, introduciendo nuevos problemas e impidiendo, en consecuencia, ver con claridad qué es lo que está realmente en juego; sin adelantar, en suma, en su confrontación con las concepciones popperianas.

Habermas se centra, en principio, en el tema popperiano de la asimetría entre hechos y *standards,* pero únicamente para mostrar

---

of Relativism, incluido por primera vez en la 4.ª edición del libro de Popper: *The Open Society and its Ennemies;* London 1962, tomo II, págs. 369-396 (trad. cast. de la 1.ª edición, "La Sociedad abierta y sus enemigos", *loc. cit.*), al que, dada la fecha de su publicación, no era posible referirse antes.

65. El problema se ha tratado explícitamente incluso en el marco de estas concepciones: *vid.* a este respecto, p. ej , los párrafos relevantes de la *Open Society* de *Popper* y otros trabajos de *Conjectures and Refutations;* muy característico de esta concepcion de popperiana es el siguiente párrafo: "Ethics is not a science. But although there is no 'rational scientific' basis of ethics, *there is an ethical basis of science,* and of rationalism", *Open Society, loc. cit.,* pág. 238, el subrayado es mío. También yo me he ocupado repetidas veces de este problema, p. ej., en: *Wertfreiheit als methodisches Prinzip* ("Neutralidad axiológica como principio metodológico"), *loc. cit.*

66. Piénsese en la utilización metodológica de hechos científicos y de otro tipo hecha por el propio *Popper,* pero también por *Feyerabend, Agassi, Bartley* y otros.

que en la dilucidación de ambos, de la que Popper no se ha ocupado en absoluto, no se dan diferencias de estructura lógica[67]. El propio *Popper* ha llamado la atención a este respecto, sin entrar en mayores detalles, hablando de una fundamental igualdad; discutimos y criticamos, en efecto, tanto propuestas *(proposals)* como enunciados *(propositions)* y llegamos por esta vía a la correspondiente decisión. Sin olvidar tampoco que en ambos casos podemos orientarnos de acuerdo con unas ideas regulativas: con la idea de la verdad, en unos casos, y en otros, con unas ideas que podemos caracterizar con la ayuda de expresiones como «lo bueno» o «lo justo». *Habermas* afirma, acto seguido —sin que me sea posible averiguar lo que realmente ha de significar aquí tal cosa— que *Popper* «amputa» la reflexión por él incitada con su referencia a la teoría de la verdad como correspondencia, y vuelve a ocuparse, como ya hizo antes, de esa teoría, pero únicamente para criticar la distinción que *Popper* establece al respecto entre definición y criterio de verdad. No aduce, sin embargo, argumento especial alguno contra la posibilidad explicitada por *Popper* de servirse de la idea de la verdad al modo de *idea regulativa,* sin que se disponga de un *criterio* de verdad[68], limitándose a objetar, y ello de manera harto general, que la «comprensión previa» que guía la interpretación con anterioridad a toda definición, incluye siempre —y de modo expreso— *standards* a cuya justificación se accede por la vía hermenéutica de la explicación exegética. Subraya a continuación la «relación dialéctica» existente entre *standards* y descripciones en este proceso exegético que, por lo visto, no viene a ser perturbado, una vez en marcha, sino por una «definición de cánones o patrones de medida» y una «determinación de criterios», dado que únicamente estas estipulaciones «crean una trama deductiva que excluye la ulterior corrección de los patrones de medida por la cosa misma»[69]. Se ve formalmente cómo la relación dialéctica correspondiente a la cosa es petrificada mediante determinaciones de este tipo, que la convierten en una trama deductiva incorregible, en la que «se escinde la dilucidación crítica de los *standards* respecto del uso de los mismos». Como, a pesar de su uso de la lógica normal, los par-

67. No deja de resultar interesante, por cierto, que *Habermas* venga a expresarse en este contexto de un modo no precisamente coherente con su crítica del criterio de revisabilidad de Bartley; *vid.* al respecto más arriba, págs. 237 y 239. En la página 239 parece como si quisiera ejemplificar él mismo el criterio criticado dos páginas antes.

68. *Vid.* a este respecto su intento, ya analizado, de identificar el concepto de verdad con el de confirmación, un intento que en vez de resolver el problema de la verdad resulta apropiado, más bien, para encubrirlo.

69. Habermas, pág. 244.

tidarios del racionalismo crítico no resultan menos capaces de someter sus *standards* a discusión crítica de lo que pueden resultarlo esos teóricos a quienes el vocabulario al que recurren les permite hablar de relaciones dialécticas allí donde ya no les interesa analizar con mayor detenimiento tramas e interrelaciones complejas, no veo en todo este cuerpo de ideas nada que pueda ser realmente aceptado como argumento válido contra las concepciones atacadas por *Habermas*. Ni la teoría de la verdad como correspondencia ni la discutida tesis del dualismo vienen a ser en modo alguno afectadas; y tampoco lo son por la tesis ulterior de que ese concepto de verdad que permite establecer una distinción estricta entre hechos y *standards* es, a su vez, un *standard* necesitado de justificación crítica. El propio *Popper* ha subrayado el carácter regulativo de la idea de la verdad. Y en cuanto a la posible discusión crítica de ésta, no dejamos de encontrar también testimonio en su obra [70]. Lo que *Habermas* dice en este contexto a propósito del «triple uso del lenguaje» y del «nexo dialéctico existente entre *enunciados descriptivos, postulatorios y críticos*», del que *Popper* no puede «sustraerse» recurriendo al concepto de verdad como correspondencia, carece del carácter de argumento realmente objetable a la posición popperiana [71]. Y esto es un fallo del que nada puede remediar el metafórico final del apartado.

De todos modos, el dualismo de hechos y *standards* no es superado por el razonamiento habermasiano. Lo que *Habermas* viene a constatar son, simplemente, conexiones e interrelaciones cuya existencia, en cuanto a tal, nadie ha pretendido negar. Su pregunta inicial de si la distinción ha sido adecuadamente efectuada, ha quedado sin respuesta. En realidad, la pregunta ha venido a ser hecha en el contexto de una discusión en la que tal distinción se daba ya por supuesta. La dimensión de racionalidad globalizadora que *Habermas* glosa al final no contiene nada que tuviera que ser reprimido o alterado por el «racionalismo restringido de manera positivista», por mucho que las palabras de las que se sirve para ilustrarla insinúen una libertad de maniobra que a los críticos de la dialéctica parece estarles vedada [72].

70. Respecto de la idea de la justificación, *vid.* la dilucidación anterior.

71. Las correspondientes afirmaciones resultan —pág. 243 y ss.— en parte plausibles y aceptables y en parte, también, problemáticas, como, p. ej., cuando paraleliza o incluso identifica su triple uso del lenguaje con una división de los enunciados en tres clases. En los argumentos críticos pueden figurar, evidentemente, enunciados de muy diversos tipos. Renuncio a discutirlo porque no veo que resulte demasiado importante para nuestro problema.

72. No entro en el problema de si *Popper* ha interpretado o no de manera adecuada la filosofía hegeliana de la identidad. En problemas planteados por

5. *Dialéctica y crítica de la ideología*

A mi modo de ver, pues, el intento de acreditarle limitaciones positivistas al racionalismo crítico no puede ser considerado sino como un intento frustrado. No puedo constatar, por mi parte, malentendidos fundamentales. De la réplica habermasiana tampoco pueden inferirse las ventajas de una concepción dialéctica. En determinados puntos *Habermas* ha hecho suyas ideas propias del ámbito neopragmatista, pensando superar así el criticismo de cuño popperiano. En su nueva reelaboración, sin embargo, estos elementos se han revelado tan problemáticos, al respecto, como las tesis tomadas del ámbito hermenéutico que ya defendía antes. Parte de lo que sustenta en su réplica me parece dar testimonio, aunque no de manera excesivamente llamativa, de cierta evolución en sus puntos de vista, una evolución que le acerca a las concepciones analíticas y le sitúa algo más lejos de las de la Escuela de Frankfurt de lo que parecía estarlo hasta ese momento. La dialéctica no figura tan en primer término como antes. Cuál tenga que ser el rendimiento de ésta y en qué vengan a consistir sus rasgos esenciales es algo sobre lo que, de todos modos, aún no reina demasiada claridad. Lo único que parece bastante seguro es que resulta apropiada como arma contra las restricciones y limitaciones del positivismo y de las restantes concepciones no dialécticas, cuyos representantes no están, por lo visto, en situación de reflexionar sobre ciertas cosas, acerca de las que el lingüístico sí puede hacerlo.

En muchos casos particulares *Habermas* se apoya una y otra

---

la interpretación de *Hegel* no parece fácil llegar a un acuerdo definitivo, dado que, como puede confirmar todo aquel que se haya esforzado por aprehender el significado de los textos hegelianos, *Hegel* es un filósofo, aunque no forzosamente "el único", "con el que de vez en cuando no se sabe, ni se puede averiguar de forma concluyente, de qué se está hablando, en definitiva, y con el que no está garantizada ni siquiera la posibilidad de semejante averiguación". Así se expresa Th. W. *Adorno* en: *Skoteinos oder Wie zu lesen sei, loc. cit.*, pág. 107 (trad. castellana en Adorno, "Tres estudios sobre Hegel", *loc. cit.*, pág. 119). Es bien sabido que en este sentido *Hegel* ha hecho escuela. Lo que *Habermas* objeta a la interpretación popperiana es la afirmación de que no es cierta. Sostiene, además, que en esta interpretación se "refleja" la represión popperiana de la crítica. No alcanzo a ver cómo ha llegado a ello. Aún en el supuesto de que la interpretación popperiana de *Hegel* fuera problemática, no sería fácil extraer de tal hecho una consecuencia válida para los restantes puntos de vista de *Popper*, dado que, como se sabe, la posición de *Popper* frente al *Hegel* así interpretado no es menos crítica que la de *Habermas*. Únicamente mediante un rodeo a través de su curiosa tesis de la represión puede dar *Habermas* aquí la impresión de que se obtiene un argumento contra el criticismo.

vez en investigaciones que antes pueden ser adscritas al vasto dominio de la filosofía analítica que al de la dialéctica. De ahí que en algunos de sus análisis, perfectamente completables, por lo demás, quepa apreciar asimismo una recepción de ideas propias del citado dominio. En detalle, todo le parece aceptable. Pero cuando, avanzando unos pasos, reclama para sí los métodos hermenéuticos, viene a parar en parte en una restricción de la crítica [73], en parte en la solución de problemas de interpretación que en el ámbito lingüístico alemán parecen atraer siempre el vocabulario hermenéutico [74]. El sentido objetivo del proceso histórico no podrá ser, de todos modos, determinado sin la ayuda de métodos que al racionalismo crítico no pueden menos de parecerle problemáticos, pero que no quedan lejos del pensamiento teológico-dogmático. En ocasiones podría parecer como si la dialéctica fuera partícipe de este sentido, aun cuando, por regla general, semejante cosa sólo llega a ser insinuada. En la medida en que se toma distancia de una empresa ideológica de este tipo, resulta posible una clarificación de la consciencia política, una «mayéutica crítica de la praxis política» con medios y métodos que figuran en el ámbito de vigencia del racionalismo crítico [75]. Por otra parte, el análisis de lo que *Habermas* llama «intereses rectores o dominantes del conocimiento» no

73. *Vid.* mis objeciones en: "El mito de la razón total".

74. En qué medida venga esta hermenéutica a aportar unos rendimientos inaccesibles a las corrientes lingüístico-analíticas, es cosa nada fácil de percibir. Lo que comparte con algunos representantes de la filosofía oxoniense post-wittgensteiniana es, sin duda, la disposición conservadora que no critica los "juegos lingüísticos" sino que los deja tal y como son. En el análisis oxoniense, el inicial impulso crítico de observancia positivista ha cedido a un análisis de lo dado que antes tiende a conservarlo que a transformarlo. La hermenéutica comparte esta tendencia y va incluso más lejos, en la medida en que no parece injusto hablar, a propósito de la misma, de una "prosecución de la teología con otros medios" *(Topitsch)*. La cuasiteológica "razón a la escucha" degenera aquí en la misma del ser. Veremos lo que sale de la amalgama dialéctico-hermenéutica. Los rasgos conservadores de la Escuela de Frankfurt resultan, por otra parte, evidentes. Puede encontrarse un análisis del trasfondo ideológico de la crítica dialéctica de las ideologías en: Ernst Topitsch, *Zur Entmythologisierung des Marxismus* ("La desmitologización del marxismo"), en: *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, año 9, 1964, pág. 139 y ss.

75. Este tema de la clarificación de la consciencia práctica recorre como una línea roja el arriba citado libro de *Habermas*, "Teoría y Praxis". Puedo hacerme perfectamente cargo de semejante problemática, pero creo que es posible dilucidarla correctamente incluso en el marco de un racionalismo de cuño weberiano, ello sin tener en cuenta que el racionalismo crítico popperiano, en la medida en que no defiende la inmunidad frente a la argumentación crítica de unas llamadas valoraciones últimas, va más allá, en este sentido, que el de *Max Weber*.

queda, en modo alguno, excluido. La reflexión acerca de lo que hacemos cuando intentamos ampliar nuestro conocimiento no constituye un privilegio de la filosofía dialéctica ni de la filosofía hermenéutica. No alcanzo a ver qué sentido puede tener afirmar que representantes de otras concepciones filosóficas están afectados por restricciones en su capacidad reflexiva, cuando *de facto* éstos han hecho unas aportaciones a los problemas planteados que los propios partidarios de esta tesis utilizan y cuando, por otra parte, la diferencia respecto de éstos no viene a radicar sino en el hecho de que, por una parte, sus soluciones a dichos problemas son de fisonomía parcialmente distinta y, por otra, en que desde éstas resulta posible la crítica a determinadas tesis de la dialéctica.

La tesis que *Habermas* expone como resultado de una reflexión acerca de los intereses del conocimiento, y en virtud de la que «las investigaciones empírico-analíticas dan lugar a un conocimiento técnicamente aplicable, pero en modo alguno a un conocimiento capaz de ayudar a la clarificación hermenéutica de los sujetos que actúan» [76] sugiere una contraposición que no refleja las limitaciones reales de las ciencias positivas, sino, simplemente, una interpretación restrictiva sobre la base de una imputación de intereses cognoscitivos restringidos. La concepción atacada por *Habermas* incluye en su ángulo de mira todo tipo de investigaciones, tanto teoréticas como históricas. Incluso los problemas normativos pueden ser, y son, discutidos, sin mayor dificultad, en el marco de la misma. Que la solución de estos problemas no consista, en este contexto, en la elaboración de una dogmática normativa constituye, sin duda, un rasgo característico del racionalismo crítico, explicable a tenor del rechazo, urgido por éste, de cualesquiera concepciones dogmáticas. En cuanto a una teoría de la sociedad históricamente orientada, tal y como *Habermas* la postula, no parece arbitrario insistir en que los rasgos de semejante empresa aún no resultan lo suficientemente claros como para que pueda hacerse otra cosa, a este respecto, que conminar a la clarificación de la misma y preguntar en qué viene realmente a diferenciarse respecto de otras de tipo similar, caídas bajo el foco de la crítica de las ideologías [77].

76. Habermas, "Contra un racionalismo menguado de modo positivista", pág. 245.

77. En la concepción criticada por *Habermas* resultan también familiares las cuasileyes de validez espacio-temporal restringida, aunque en el contexto de la misma no pueda menos de insistirse expresamente en la restricción a que se llegaría de elevar la evolución de las hipótesis de este tipo a ideal del conocimiento. Me he ocupado de este tema en otro lugar. Las legalidades del tipo a que *Habermas* se refiere parecen combinar, sin embargo, el carácter

En manos de los positivistas la crítica de la ideología tiene como objeto, considera *Habermas*, eliminar totalmente la tarea, en la que él se centra, de elaborar una teoría de la sociedad de orientación histórica, «relegándola a las antecámaras de la discusión científica»; se ocupa de «purificar la consciencia práctica de los grupos sociales de cuantas teorías no resulten traducibles a conocimiento técnicamente aplicable y alienten, no obstante, pretensiones teoréticas»[78]. Se mantiene, pues, firme en su tesis de la «crítica de la ideología amputada de modo positivista» que ya analicé en mi primera crítica[79], aunque, desde luego, el interés por la ilustración que sustentan los teóricos que apostrofa no le ha pasado desapercibido[80], con lo que su énfasis en el interés cognoscitivo de orientación exclusivamente técnica no puede menos de parecer, habido cuenta de ello, no poco arbitrario. En realidad, esta crítica de la ideología no tiene por qué descuidar forzosamente ningún conocimiento útil de cara a esa clarificación de la consciencia a la que se tiende. Únicamente allí donde un pensamiento justificador levanta fachadas ideológicas destinadas a enmascarar como conocimientos lo que no son sino decisiones, allí donde se utilizan estrategias de dogmatización e inmunización con el fin de proteger enunciados y declaraciones de todo tipo contra argumentos, allí donde se encubren nexos e interrelaciones y se falsean conocimientos, sólo allí se tienen, en fin, motivos para considerar peligroso este tipo de crítica de la ideología[81].

---

restringido de dichas cuasileyes con otras características que no convierten los enunciados en cuestión en menos problemáticos: con una referencia a una totalidad no caracterizable de modo más próximo y con una pretensión normativa. Las amalgamas de este tipo vienen a ser, en cualquier caso, expresión de lo que en cierto sentido cabría llamar una "razón decidida": es decir, de un pensamiento ideológico. No veo por qué sobrecargar con ello la ciencia social.

78. Habermas, pág. 247.

79. *Vid.* "El mito de la razón total", pág. 206 ss.

80. *Vid.*, sobre todo, Ernst Topitsch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied/Berlín, 1961.

81. En mi respuesta a *Habermas* aludía, en este contexto, al papel de la dialéctica como arma ideológica y, de manera especial, a la discusión polaca entre el marxismo y la Escuela de Varsovia, *vid.* pág. 208 y ss. *Habermas* hace referencia a ello como si se tratara de un *lapsus* mío y añade acto seguido que prefiere no llegar a la conclusión de que incluyo el anticomunismo usual en el país en mi estrategia. Debo decir que esto me molesta un poco, ya que no veo mi *lapsus* por ninguna parte ni veo, tampoco, qué es lo que ha podido llevarle a relacionarme con ese burdo tipo de anticomunismo al que no sería exagerado calificar, en cierto modo, de "usual en el país". No sé hasta qué punto cabría calificar a *Leszek Kolakowski*, por ejemplo, de comunista. Su filosofía arroja, en la medida en que la conozco, rasgos que permitirían alle-

En lo que concierne a la tesis, repetida una y otra vez, de que cierto tipo de problemas no pueden ser tratados, explicados o resueltos en el ámbito de las concepciones que él critica, sólo me resta repetir que me he ocupado suficientemente de ellos [82]. La «autorreflexión de las ciencias empíricas estrictas», como la llama, le resulta tan accesible, cuanto menos, al racionalismo crítico como a la filosofía dialéctica [83]; sólo que aquél llega a menudo a resultados que difieren de los de ésta. Ahora bien: éste es en un punto

---

garla al racionalismo crítico. *Habermas*, por el contrario, critica a *Kolakowski* en nombre de una concepción llamada a permitir "comprender y derivar" decisiones a partir de la historia ("Teoría y praxis", *loc. cit.*, pág. 328), es decir, a tenor de lo que en otros puntos ha dicho sobre toda esta problemática: a legitimarlas históricamente. Que se crea en la obligación de poner esta concepción a cubierto de la "limitada" crítica de las ideologías de los llamados positivistas es algo que da que pensar. Preferiría en este sentido la filosofía de *Kolakowski*, que no aspira a una justificación de este tipo. No dejaría de resultar, por otra parte, interesante averiguar en qué radica la diferencia metodológica entre la dialéctica preconizada por *Habermas* y un pensador de orientación derechista como, por ejemplo, *Karl Larenz*, al que ya me he referido anteriormente (pág. 208, nota 57). Cfr. Ernst Topitsch, *Max Weber und die Soziologie heute* ("Max Weber y la sociología hoy"), en el volumen que bajo el mismo título recoge las intervenciones en el 15 Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología, Tübingen 1965, pág. 29 y ss.

82. La clarificación de la problemática de la identidad (en la pág. 246 y ss. de su réplica) no viene a aportar ningún nuevo argumento a este respecto. La afirmación de que los problemas relacionados con esta esfera "no pueden ser explicados mediante investigaciones empírico-analíticas" no corresponde, a mi modo de ver, ni siquiera a los hechos más evidentes, dado, sobre todo, que la psicología, que desde hace ya largo tiempo procede a analizar estos problemas en el ámbito individual, ha irrumpido, con el surgimiento de la moderna psicología social, en el ámbito de la correspondiente problemática a nivel colectivo. Sólo desde que los métodos de la psicología experimental han irrumpido en el pensamiento sociológico resultan susceptibles de solución algunos de los problemas de este tipo. Esperar explicaciones concernientes al ámbito complejo del pensamiento macrosociológico con la ayuda de métodos menos desarrollados, no puede menos de parecer una ilusión. En el curso de la historia se ha visto muy claramente la tendencia recurrente a trazar la frontera principal para la aplicación de los llamados métodos científico-naturales en el punto mismo al que llegaban éstos en el momento en cuestión, declarando imposible el ulterior avance de los mismos.

83. En lo que a esto concierne, una vez más puede afirmarse también que el positivismo en sentido estricto ha hecho aportaciones que, en la medida de mis conocimientos, penetran más objetiva y rigurosamente en el problema que las aportaciones hasta el momento hechas por parte dialéctica. El propio *Habermas* recurre a trabajos propios, más bien, de este ámbito filosófico, cada vez que quiere decir algo más concreto que todos los factores e interrelaciones deben ser incluidos en el análisis, que todas las separaciones deben ser superadas o que todas las diferenciaciones hechas por los demás resultan problemáticas.

sobre el que cabe, evidentemente, la discusión, como puede ya verse. En una discusión de este tipo siempre resulta, de todos modos, de lo más conveniente reconocer al otro la voluntad, cuanto menos, de entender lo que uno mismo ha dicho. Que éste exprese el comprensible deseo de clarificar las cosas, no tiene por qué convertirse, sin más, en una fijación a un determinado lenguaje. ¿Quién podría objetar algo contra un lenguaje distinto, si en éste pudieran expresarse mejor ciertos problemas o hechos? Lo que sí resulta, en cambio, lamentable, por fomentar el «etnocentrismo de las subculturas científicas», es el cultivo de un lenguaje esotérico que en lugar de facilitar, precisamente, esa superior expresión de ciertos problemas, viene a cumplir más bien, según parece, la función primordial de parafrasear metafóricamente los puntos centrales de una argumentación[84]. Cuando en el contexto de la crítica de las ideologías se habla de mecanismos de enmascaramiento e inmunización, no se suele remitir al plano de la investigación motivacional. Las estrategias que desembocan en tales resultados pueden deberse a motivos harto diferentes. Pertenecen al patrimonio tradicional de ese pensamiento justificadas sobre el que se obtiene no poca claridad con el foco de la crítica ideológica. Que bajo el rótulo de la dialéctica suelen ocultarse procedimientos de este tipo no deja de ser cosa difícil de negar[85]. Cuando en el marco de un análisis que apunta a la legitimación de intereses de la totalidad concreta del proceso histórico se proclaman las pretensiones de una dialéctica que se sirve de formas lingüísticas del tipo a que nos referimos y en la que en puntos decisivos se echa a faltar la necesaria claridad,

84. Nada más lejos de mi ánimo que el propósito de imponer mi propio lenguaje a un interlocutor en la discusión, dado que ni nací positivista, ni me he quedado como tal. Llegado a este punto concreto, no puedo reprimir la observación autobiográfica de que no llegué al conocimiento de la filosofía del Círculo de Viena sino una vez "frecuentadas" casi todas las tradiciones filosóficas que había a mi alcance, incluidas, desde luego, las explícitamente antipositivistas, tan características de la cultura alemana. También yo hice muy tarde, leyendo las investigaciones positivistas, la experiencia de que habla *Habermas* (pág. 250). Y en lo que a la inteligibilidad de *Hegel* concierne, me adhiero, no sin buenos motivos, a la opinión de *Adorno* a que me he referido ya (*vid.* más arriba, nota 72), y, desde luego, partiendo de mis propias lecturas.

85. *Vid.* a este respecto, entre otros, Ernst Topitsch, *Sprachlogische Probleme der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung* ("Problemas lógico-lingüísticos de la formación de teorías científico-sociales"), así como de este mismo autor, *Das Verhältnis zwischen Sozial- und Naturwissenschaften* ("La relación entre ciencias sociales y ciencias de la naturaleza"), *loc. cit.*, págs. 30 y ss. y 62 y ss., respectivamente. *Vid.* también Ernst Topitsch, *Über Leerformeln* ("Sobre fórmulas vacías") en: *Probleme der Wissenschaftstheorie. Festschrift für Viktor Kraft* ("Problemas de teoría de la ciencia. Homenaje a Victor Kraft"), Wien 1960, pág. 245 y ss.

no puede menos de parecer oportuna cierta desconfianza. No se me ha escapado que en su crítica al llamado «racionalismo restringido de manera positivista» *Habermas* ha intentado problematizar supuestos de los que yo partía en mi respuesta. Pero este intento me parece, en definitiva, frustrado. Que su rodeo dialéctico a través del neopragmatismo le haya situado de espaldas al positivismo es algo que me permito poner en duda, sobre todo teniendo en cuenta que ha cargado su dialéctica con puntos de vista que en cierto modo están sujetos a las restricciones que cree poder señalar en sus contrincantes. Menos aún me parece que haya conseguido situarse a espaldas del racionalismo crítico. La pregunta por la dialéctica, por su naturaleza, por sus métodos y presuntas ventajas respecto de otras concepciones ha quedado sin respuesta en su réplica. Se deja, simplemente, entrever que se trata de un instrumento poderoso que permite dar cuenta de interrelaciones muy complejas, aunque el secreto de su funcionamiento queda tan oculto como antes.

La lectura de la réplica habermasiana me ha ayudado a ver más claras las intenciones de su polémica, aunque no por ello me parecen menos problemáticas. Ataca las limitaciones del pensamiento crítico, pero lo hace en un punto en el que éstas no aparecen por ninguna parte. Cree encontrar en la tradición dialéctica un punto de partida para la superación de dichas limitaciones, pero no llegan a verse los rendimientos y ventajas capaces de justificar tal esperanza. De su apertura al diálogo con otras corrientes hay, por supuesto, que congratularse. Resulta inevitable que en un empeño de este tipo surjan malentendidos por ambas partes. Pero en ocasiones no tendría que ser tan sencillo identificarlos.

HARALD PILOT

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EMPÍRICAMENTE FALSABLE DE JÜRGEN HABERMAS

Toda crítica fundamental al procedimiento objetivizador de las ciencias sociales cae bajo la sospecha de manejo perpetrado desde el ámbito de la filosofía de la historia. *Jürgen Habermas* acaba rápidamente con la simple sospecha: el objetivo de sus trabajos no viene a ser otro, como declara explícitamente, que «una filosofía de la historia en sentido práctico»[1]. Que no se propone, sin embargo, acceder a la formulación de leyes históricas necesarias, ni, mucho menos, de un sentido metafísico, sino, simplemente, a la formulación de programas para la acción social[2]. Tales fijaciones de objetivos para el futuro de una sociedad deben ser ya posibles, sin embargo, de manera real, en la actualidad. Los proyectos filosófico-históricos dependen, en consecuencia, de los resultados de la investigación empírica; es más: son refutables por éstos.

Habermas considera que a la filosofía marxista de la historia rectamente entendida le es posible renunciar a toda trascendencia metafísica, dado que deriva los objetivos centrales para la acción futura a partir de las «contradicciones fácticas» de la sociedad actual. El «sentido de la historia» no es, pues, otra cosa que el posible futuro de la misma, realizable mediante la acción. «La filosofía ex-

1. Cfr., sobre todo, Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis* ("Teoría y Praxis"), Neuwied und Berlin 1963, pág. 261 y ss.; del mismo: *Zur Logik der Sozialwissenschaften* ("La lógica de las ciencias sociales"), en: *Philosophische Rundschau,* Beiheft 5, febrero de 1967, pág. 180.

2. Popper ha criticado convincentemente la creencia en leyes capaces de permitir prognosis de cara al futuro histórico. Vid. Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism* (trad. cast.: "La miseria del historicismo"), London 1961; del mismo: *The Open Society and its Ennemies* (trad. cast. "La sociedad abierta y sus enemigos"), New York 1962.

perimental de la historia ya no busca un sentido oculto; lo salva en la medida en que lo produce»[3].

Como el sentido se refiere a algo que ha de ser real en el futuro, sus condiciones resultan empíricamente controlables en el presente. La filosofía de la historia en sentido práctico «tiende tanto a analizar histórica-sociológicamente las condiciones de posibilidad de la praxis revolucionaria, como a derivar histórico-filosóficamente a partir de las contradicciones de la sociedad existente el concepto de sí misma, es decir, la medida de su crítica y la idea de la actividad práctico-crítica a un tiempo»[4].

Los proyectos filosofico-históricos vienen sometidos ya antes de su realización a un doble control: tanto los objetivos centrales como los medios para realizarlos deben ser obtenidos a partir del conocimiento empírico del presente. Un proyecto que contradiga tales o cuáles análisis empíricos es, en consecuencia, imposible; sólo viene a ser posible de modo real cuando resulta compatible con aquéllos y es, al mismo tiempo, capaz de acabar con contradicciones existentes en una sociedad específica: debe acreditarse como la «negación determinada» de ésta.

Pero ni siquiera cuando un proyecto satisface ambas condiciones resultan necesarios de manera teórica sus objetivos centrales, sino que únicamente lo son de modo práctico: la filosofía de la historia no formula prognosis sobre el futuro histórico, sino simplemente, recomendaciones para la acción «que se imponen gracias a la voluntad y a la consciencia de los hombres y no de manera "objetiva", con lo que no pueden ser anticipadas, calculadas y previstas como tales, sino sólo en sus condiciones objetivas de posibilidad»[5]. La filosofía de la historia «...asegura la validez de éstas, es decir, la validez de todas las condiciones verificables de una posible revolución, por vía empírica, en tanto que de su verdad no tiene certeza sino en la elaboración práctica del sentido que ella viene a expresar»[6]. De este modo esquiva la filosofía revolucionaria de la historia los peligros decisionistas y deterministas.

Este programa no puede ser hecho efectivo, como bien puede verse, sino en la medida en que la «negación determinada» de las contradicciones existentes pueda ser obtenida a partir de los resultados de la investigación empírica. Únicamente en este caso se podrá alimentar la esperanza de controlar empíricamente los objetivos centrales de la acción futura Pero la autointerpretación de

3. Habermas, *Theorie und Praxis, loc. cit.*, pág. 303.
4. *Ibíd.*, pág. 299.
5. *Ibíd.*, pág. 289.
6. *Ibíd.*, pág. 310.

la investigación empírica pone algunas trabas a semejante intento. De acuerdo con las reglas metodológicas de la «teoría analítica de la ciencia»[7] resulta, sin duda, posible «transformar tecnológicamente»[8] hipótesis nomológicas; éstas pueden ser usadas como medios para unos fines previamente dados — lo que en modo alguno permiten estas reglas, sin embargo, es derivar los propios fines de análisis empíricos. De ahí que *Habermas* tenga que «criticar los métodos empírico-analíticos, de manera inmanente, en su pretensión misma»[9].

Ahora bien, si el control empírico de la filosofía de la historia ha de ser preservado de su disolución escéptica, a esta crítica le viene impuesta una limitación decisiva: no debe violar los criterios de la contrastabilidad empírica. Su meta no puede ser otra que un ámbito de interpretación, dentro del que resulte posible la aplicación de los métodos hermenéuticos a un campo previamente asegurado. Aunque el enfoque de *Habermas* no excluye principalmente una «limitación» de este tipo, sus trabajos desbordan esta frontera camino de una «dialéctica de la razón utópica»[10]. Me propongo discutir esta tesis en cuatro pasos:

1. Dialéctica contingente y análisis empírico: las condiciones formales de la «negación determinada»;
2. Implicaciones axiológicas de las teorías socio-científicas — la crítica habermasiana de la «teoría analítica de la ciencia» y su metacrítica;
3. «Comunicación sin dominaciones» como principio regulativo de la filosofía de la historia;
4. Consecuencias escépticas de una «dialéctica de la razón utópica».

7. Para la terminología, *vid.:* Habermas, "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica".
8. *Vid.* Hans Albert, *Wissenschaft und Politik* ("Ciencia y política") en: Ernst Topitsch compil., *Probleme der Wissenschaftstheorie* ("Problemas de teoría de la ciencia"), Viena 1960, pág. 213: "Una teoría accede... a su forma tecnológica en virtud de una transformación tautológica; un conjunto de hipótesis nomológicas pasa a ser un conjunto de enunciados sobre posibilidades humanas de acción con vistas a unos fines determinados. Dicha transformación presupone exclusivamente que ciertos *desiderata* sean aceptados de manera hipotética; no exige, pues, que se introduzcan premisas axiológicas explícitas".
9. Habermas, "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica", pág. 160.
10. Ésta se dibuja siempre que una dialéctica de la situación actual sea extrapolada al futuro, siempre que la "deformación ideológica" englobe asimismo los principios de la praxis crítica. En cuyo caso se tendría que temer que el "proceso de mediación dialectica" fuera infinito.

1

La «negación determinada» de una sociedad contradictoria ha de permitir la «derivación dialéctica» de unos proyectos de acción futura, referidos a la situación, a partir de una sociedad contradictoria. Esto es discutido por la «teoría analítica de la ciencia» a tenor de las siguientes razones: a) el pensamiento dialéctico carece de contenido, dado que se mueve en contradicciones, de las que todo se deduce[11]; b) los hechos no pueden contradecirse entre sí; c) las hipótesis empíricas son enunciados descriptivos, de los que no pueden derivarse indicaciones para la acción.

Habermas intenta evadirse a estas objeciones mediante una «dialéctica contingente». Ésta no es un principio apriorístico del pensamiento, no se consuma «previamente a toda historia y subyaciendo a la misma, al compás del reloj de la necesidad metafísica...»[12], sino que resulta de las estructuras de dominio de una sociedad, que aún no ha conseguido liberarse suficientemente del yugo de la naturaleza: «Es tan contingente, globalmente considerada, como las relaciones de trabajo en régimen de dominio, cuya contradictoriedad interna y cuyo movimiento exterior viene a expresar»[13].

En una sociedad desfigurada ideológicamente el pensamiento se convierte en dialéctico porque no puede consumarse como diálogo libre. «Si las cosas pueden ser captadas categorialmente y los hombres, en cambio, no pueden serlo de manera adecuada en su relación con las cosas y entre ellos mismos sino de manera dialógica, la dialéctica bien podrá ser concebida a partir del diálogo; pero no como diálogo ella misma, sino como consecuencia de su represión»[14]. Como la coacción es su condición necesaria, con ella ha de acabar también la dialéctica. En la medida en que procede al modo de «praxis crítica» contra la coacción, se vuelve contra sí misma. «La dialéctica consumada prácticamente es, al mismo tiempo, la (dialéctica) superada...»[15]. Pasa a ser lo que en su intención fue siempre: «diálogo no coaccionado de todos con todos»[16]. En él realiza la dialéctica su segunda condición: el interés por la emancipación o mayoría de edad, por «la comunicación libre de domina-

11. Vid. Popper, *Was ist Dialektik?*, en: Ernst Topitsch, compil., *Logik der Sozialwissenschaften* ("Lógica de las ciencias sociales"), *loc. cit.*, pág. 262 y ss. (Hay traducción castellana de dicho artículo de Popper en "El desarrollo del conocimiento científico", *loc. cit. T.*) *vid.* también del mismo: *The Open Society...*, tomo 2, *loc. cit.*
12. Habermas, "Teoría y Praxis", *loc. cit.*, pág. 321.
13. *Ibíd.*, pág. 319.
14. *Ibíd.* pág. 318.
15. *Ibíd.*, pág. 319.

ciones». Tan sólo cuando ambas condiciones pueden ser satisfechas resulta posible un control del movimiento dialéctico. Dos cosas son, pues, necesarias: 1. mostrar empíricamente la coacción en las «contradicciones fácticas» y 2. legitimar el «interés por la emancipación». Sólo ambas condiciones permiten «derivar dialécticamente» proyectos de futuro como «negación determinada» de una sociedad contradictoria.

Las «contradicciones fácticas» vienen dadas en las intenciones contrapuestas de los grupos sociales, que pertenecen, al modo de «intereses», «tomas de posición» y «normas» al dominio objetual de las hipótesis científico-sociales. De estas intenciones contrarias no se deriva de manera inmediata, como es obvio, una intención nueva llamada a liquidar la «contradicción»; para acceder a la «negación determinada» resulta más bien precisa una «intención objetiva» [16], el «interés por la emancipación». Éste entraña intenciones contrarias y las «unifica» en una nueva, que niega las dos primeras. Sólo así viene la «negación determinada» a liquidar la contradicción de intenciones contrarias; es decir: la niega. Implica su negación lógica [17] y, al mismo tiempo, se diferencia de ella en virtud de su contenido específico. Contiene el objetivo fundamental cuya realización «vendría a superar» la contradicción fáctica mediante una «praxis crítica» [18].

16. *Vid.* Habermas, *Erkenntnis und Interesse* ("Conocimiento e interés") en: *Merkur* XIX (1965), n.º 12, pág. 1.139.

17. Se trata, como todo el mundo sabe, de una implicación trivial, dado que la negación lógico-formal de una contradicción es siempre una tautología y se sigue de cualquier enunciado imaginable. La lógica formal no permite distinguir, en el cálculo de enunciados, entre enunciados contrarios y contradictorios. Ambos son la negación de una tautología. Al mismo tiempo es posible distinguir lógico-formalmente entre enunciados contrarios y contradictorios. De acuerdo con el principio de tercio excluso (válido para la lógica bivalente), en el caso de dos enunciados contradictorios uno es necesariamente verdadero, en tanto que en el de dos enunciados contrarios *ambos* pueden ser falsos (no tienen, desde luego, que serlo forzosamente). De ahí que pueda pensarse en una resolución de intenciones contrarias mediante una tercera, "objetiva", y, cuanto menos, consistente. Si las intenciones (es decir, los enunciados sobre las mismas) fueran, por el contrario, contradictorias entre sí, una de ambas tendría que ser elegida.

18. Esta interpretación de la "negación determinada" no puede apoyarse en las declaraciones del propio *Habermas*, ya que hasta el momento el sentido exacto de este principio no ha sido suficientemente explicado. No pasa, en consecuencia, de ser una propuesta — y ni siquiera puede considerarse como tal sin una precisa restricción: considero, de hecho, los dos citados momentos de la "mediación dialéctica" como condiciones necesarias de la misma; de ahí, pues, que mis reflexiones críticas valgan asimismo independientemente de la "teoría dialéctica" en cuestión.

De resultar ello realizable, no habría lugar a las objeciones citadas. Porque la «negación determinada» no se infiere de una contradicción, sino que acaba con ella. Se refiere a intenciones, no a hechos; no infiere, en fin, conclusiones normativas a partir de premisas descriptivas, sino a partir, tan sólo, de premisas normativas.

La validación empírica de «contradicciones fácticas» entre intenciones tropieza, de todos modos, con dificultades nada desdeñables. En efecto: como las intenciones no vienen inmediatamente contenidas en comportamiento observable, únicamente pueden ser obtenidas de hipótesis empíricas en virtud de una interpretación del contenido de las mismas. Que puede ser, a su vez, «empírico-analíticamente» contrastada. Ahora bien: si las reglas metodológicas de la teoría analítica de la ciencia son válidas para *todos* los enunciados empíricos, pero las interpretaciones no resultan, de acuerdo con éstas, empíricamente contrastables, nos encontramos con que no hay lugar para un control de la «negación determinada». La filosofía de la historia en sentido práctico habría así fracasado.

¿Pero no podría venir contenida en las propias hipótesis una intención, una determinada «referencia axiológica» de las reglas metodológicas que pudiera entrar en contradicción con otras «referencias axiologicas»? En cuyo caso la «objetividad universal» de las reglas empírico-analíticas no exploraría sino uno entre varios ámbitos de experiencia posible — y en otros ámbitos serían imaginables otras reglas metodológicas. Si la «referencia axiológica» de otros ámbitos pudiera aspirar, además, a preeminencia respecto de la de las reglas empírico-analíticas, éstas resultarían incluso delimitables con la ayuda de aquélla. Y esto es lo que *Habermas* intenta, precisamente, mostrar.

En la base del método empírico-analítico hay un «interés cognoscitivo tecnológico» que se opone parcialmente al «interés emancipatorio», pero que al mismo tiempo es inferior a éste. De lo que se deduce que las reglas metodológicas de la «teoría analítica de la ciencia» pueden e incluso deben ser limitadas a las condiciones del «interés por la emancipación», del «interés cognoscitivo emancipatorio».

El «interés cognoscitivo tecnológico» se opone al «emancipatorio» *en la medida en que fomenta teorías generales de la acción* social, que dificultan el progreso hacia la emancipación — eso si no lo hacen imposible, dado que tienen buen cuidado de no incidir en el carácter específico de los «hechos sociales», en el componente intencional de la acción. Porque «las acciones no pueden ser concebidas sin referencia a las intenciones que las guían, es decir, no pueden ser investigadas independientemente de eso a lo que llaman

ideas»[19]. Las intenciones sólo pueden ser determinadas, de todos modos, para un ámbito perfectamente delimitado de normas culturales y epocalmente específicas. De ahí que toda hipótesis concerniente a la acción social implique una intelección de las «normas de referencia» que vienen a hacer posible el «sentido» de la acción. El comportamiento puede «expresar», en efecto, acciones muy diversas, acciones que se diferencian a tenor de las normas que las guían. Y como las reglas de la acción «no vienen garantizadas de manera objetiva, por una ley de la naturaleza, sino intersubjetivamente, en virtud del reconocimiento de los intérpretes interesados...»[20], no resultan susceptibles de explicación hipotético-deductiva; tan sólo pueden ser comprendidas. La comprensión *(Verstehen)* se consuma, no obstante, en el contexto de las normas de una determinada tradición y no puede ser extendida, sin más, a cualesquiera tramas o interrelaciones. Con lo que la validez de las hipótesis concernientes a la acción social no es —necesariamente— tal sino dentro de los mismos límites que la de las correspondientes normas; es decir: no es una validez estrictamente general.

Como, por otra parte, el «interés por la emancipación... puede ser percibido *a priori*»[21], pero las normas son históricamente casuales, con la ayuda de aquél únicamente cabrá postular, en principio, que la validez de las hipótesis socio-científicas sea restringida, que no vengan éstas a determinar el ámbito de aquéllas. Como los enunciados normativos no pueden ser contrastados empírico-analíticamente, pero deben ser, al mismo tiempo, controlables (dado que contienen afirmaciones que inciden sobre una materia «histórica»), será preciso desarrollar reglas contrastadoras de la comprensión, «reglas metodológicas de la hermenéutica». De lo contrario, las hipótesis socio-científicas podrían ser arbitrariamente restringidas en su validez. Ahora bien, si las reglas de la hermenéutica tuvieran que ser delimitadas, a su vez, mediante el método empírico-analítico, como parece desprenderse de la crítica habermasiana a la hermenéutica de *Gadamer*[22], *Habermas* estaría atrapado en un círculo. Intentaré mostrar que la doble crítica de *Habermas* al método empírico-analítico y al método hermenéutico no puede ser vinculante sino al precio de consecuencias harto escépticas. Pero

19. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* ("La lógica de las ciencias sociales"), *loc. cit.*, pág. 76.
20. *Ibid.*, pág. 75.
21. Del mismo: *Erkenntnis und Interesse* ("Conocimiento e interés"), *loc. cit.*, pág. 1.150.
22. Cfr. Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* ("Verdad y método"), 2.ª edic., Tübingen 1965.

¿cómo probar la hipotética «valencia axiológica» de las ciencias sociales empíricas y la derivación, a partir de la misma del programa crítico habermasiano?

2

La valencia axiológica de las teorías empíricas de las ciencias sociales obedece a la siguiente triple raíz:

a) La elección de los campos de investigación (el «punto de vista de la relevancia») depende de decisiones valorativas.

b) Los «enunciados básicos» a través de los que las teorías inciden en la realidad son aceptados en virtud de una «resolución» de los investigadores que sigue a una discusión.

c) La operacionalización de «conceptos teoréticos» presupone una comprensión previa, que adscribe un comportamiento observable a las estructuras intencionales de términos como «papel», «institución» y «expectativa».

Esta triple referencia a una raíz dadora de sentido está presente en el «interés cognoscitivo tecnológico» y es la que determina, a su vez, la «objetividad» y la «neutralidad valorativa» de la investigación empírica. En lo que a las ciencias sociales concierne, habrá, pues, de probarse que una referencia valorativa en el «metanivel» no resulta claramente delimitable respecto de las referencias intencionales del ámbito objetual. *Habermas* se propone «justificar y defender frente al positivismo el punto de vista de que el proceso de la investigación organizada por los sujetos pertenece, en virtud y a través del acto cognoscitivo, a la trama objetiva cuyo conocimiento se busca»[23].

Que la elección de los campos de investigación dependa de decisiones valorativas es algo que tampoco viene a negar la «teoría analítica de la ciencia»[24]. Como esta referencia valorativa no roza la

23. Habermas, "Contra un racionalismo menguado de modo positivista", pág. 244.

24. *Vid.* a este respecto Hans Albert, *Der Tythos der totalen Vernunft* ("El mito de la razón total"), pág. 202 y ss.; del mismo: *Werfreiheit als methodisches Prinzip. Zur Frage der Notwendigkeit einer normativen Sozialwissenschaft* ("Neutralidad axiológica como principio metodológico. En torno al problema de la necesidad de una ciencia social normativa") en: Ernst Topitsch, comp., *Logik der Sozialwissenschaften* ("Lógica de las ciencias sociales"), *loc. cit.*, pág. 190: "La actividad científica exige... *puntos* de vista, que hagan posible el enjuiciamiento de la *relevancia.* Todo planteamiento de un problema, todo aparato conceptual y toda teoría contienen puntos de vista de este tipo, puntos de vista de acuerdo con los que elegir y en los que viene a expresarse la dirección por la que marcha nuestro interés".

validez de las hipótesis encontradas, voy a centrarme en la discusión de los otros dos puntos.

Partiendo de la explicación popperiana del «problema de la base» *Habermas* hace ver cómo las teorías empíricas no pueden ser referidas a la realidad sino por mediación de un interés. De las teorías empíricas resultan (juntamente con unas determinadas condiciones iniciales) derivables unos enunciados del nivel más bajo, que se refieren a hechos observables. En esta relación viene, sin embargo, contenido el problema decisivo: ¿cómo establecer una relación biunívoca entre hechos observables y enunciados sobre estos hechos? Este problema de la relación entre enunciados y experiencia perceptiva conduce, en opinión de *Popper* al «trilema de Fries»: o dogmatismo o regresión infinita o psicologismo[25]. *Popper* soluciona este trilema aplicando asimismo su criterio de contrastabilidad a los enunciados básicos. Este criterio es el llamado a ocupar el lugar del principio de inducción[26]. Determina el contenido empírico de teorías y enunciados en «grados de contrastabilidad». Cuanto mejor puede ser testado un enunciado (sin llegar a ser falsado), tanto mayor es su contenido empírico. Son «falsadores potenciales» aquellos enunciados cuya confirmación vendría a refutar una teoría. Con el número de «falsadores potenciales» crece asimismo el contenido empírico: la mejor teoría es la que más prohíbe. De ahí que las teorías deben ser lo más improbables que se pueda — hasta el caso límite de la contradicción, que, naturalmente, queda excluido.

Si la «contrastabilidad» de una teoría determina su contenido empírico, todos los enunciados habrán de permitir la derivación de consecuencias. Los enunciados de una teoría no pueden ser sino enunciados universales de los que juntamente con unas condiciones originarias o condiciones-límite pueden deducirse enunciados básicos. «Every test of a theory ... must stop at some basic statement or other which we *decide to accept*»[27]. Aunque tengamos que interrumpir el proceso de contrastación en un determinado enunciado, no por ello deja éste de poder seguir siendo contrastado[28]. «...this... makes the chain of deduction in principle infinite»[29]. Tampoco los

25. Cfr. Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (trad. cast. "La lógica de la investigación científica", *loc. cit.*), New York 1965, pág. 94.
26. Cfr. *ibíd.* cap. I.
27. *Ibíd.*, pág. 104.
28. Respecto de los posibles métodos de contrastación (y, en general, de todo el problema), *vid.* Albrecht Wellmer, *Methodologie als Erkemmistheorie* ("Metodología como teoría del conocimiento"), Frankfurt am Main 1967, espec. pág. 158 y ss.
29. Popper, *loc. cit.*, pág. 105.

enunciados de base son, en modo alguno, enunciados empíricos «inmediatos». «Experiences can motivate a decision, and hence an acceptance or a rejection of a statement, but a basic statement cannot be justified by them — no more than by thumping the table»[30].

Como los enunciados de base han de ser contrastables y las teorías, sin embargo, sólo pueden ser refutadas por enunciados de base, ni siquiera la propia refutación de las teorías será posible sino «for the time being»[31], estando no menos sujeta a revisión. La confirmación y refutación de las teorías tiene lugar mediante una decisión de la comunidad investigadora, que discute acerca de si una teoría (o un enunciado básico refutador de una teoría) viene o no a estar suficientemente contrastada a tenor de los procedimientos testadores de que se dispone en el nivel de conocimientos del momento. Esta decisión no puede ser asegurada, a su vez, mediante observación, porque de ocurrir tal se plantearía nuevamente el problema de la contrastación de estas otras observaciones. La decisión a que nos referimos habrá, pues, de ser tomada a tenor de criterios orientados a la luz de unos fines cuya determinación obedece a un interés específico. Lo cual viene a significar que: si bien las teorías empíricas no contienen juicio de valor, en lo que a su validez concierne —incluso en el caso de que ésta sólo sea «fluctuante»— vienen referidas a un determinado interés. La «objetividad» de la investigación empírica implica, pues, un componente normativo, que comienza por hacer posible la validez intersubjetiva y la «neutralidad valorativa»; las determinaciones estructurales normativas y descriptivas vienen, pues, inextricablemente vinculadas unas a otras en la validez[32].

Ahora bien, si hasta la base empírica viene parcialmente condicionada por decisiones, ¿no habrá de convertirse la ciencia empírica en una función de interrelaciones sociales, de tal modo que, llevando las cosas hasta el final, todo sistema político, todo «ámbito cultural», tuviera su ciencia social? No hay que olvidar, de todos

30. *Ibíd.*, pág 105.
31. Cfr. *ibíd.*, pág. 111; así como la discusión en Wellmer, *loc. cit.*, página 164 y ss. Wellmer saca la siguiente consecuencia· "Dudar de la verificabilidad de los enunciados empíricos equivaldría a dudar de la posibilidad de la experiencia; aun cuando la experiencia se equivoque, puede ser corregida por nueva experiencia" (pág. 170). Discute la posibilidad de una contrastabilidad infinita de los enunciados básicos, porque a tenor de ésta la decisión a favor de un enunciado sería ciega.
32. De ello no se sigue, en modo alguno, que en las teorías empíricas hayan de venir contenidos "juicios de valor"; lo máximo que puede afirmarse es que las reglas metodológicas no permiten semejante separación.

modos, que a esta consecuencia sólo se llega cuando el interés de los investigadores en discusión no puede ser aprehendido en reglas, institucionalmente validables; aun cuando las decisiones de los investigadores no por ello dejen de venir determinadas por el contexto vital. En todo caso, el propio *Popper* escribe: «...what is usually called "*scientific objectivity*" is based, to some extent, on social institutions»[33].

De todos modos, aunque las motivaciones en las que hunden sus raíces las decisiones «objetivas» de los investigadores, dependan en una determinada organización de las instituciones que regulan la investigación, vienen referidas *asimismo* a la experiencia. Los investigadores son motivados por experimentos, por sus percepciones y por informes acerca de las percepciones de otros. De manera, pues, que mientras se trate de objetos y de sus relaciones, el ámbito de decisiones posibles no dejará de estar estrictamente delimitado: la evidencia de los juicios de percepción no es tan fácil de liquidar.

Ocurre, pues, que el ámbito objetivo en el que inciden las hipótesis de las ciencias sociales, acoge preferentemente estructuras intencionales: la acción social se estructura mediante el «sentido subjetivo» de la acción, presente en las intenciones de los agentes y determinado por normas. En la propia «experiencia inmediata» del científico social hay que contar con componentes normativos sobre los que no pueden darse juicios de la percepción. Con lo que —podría pensarse— no puede darse realmente sino una ciencia social específica de cada época y de cada cultura, en la que las reglas de la socialización vienen a determinar asimismo, y en no escasa medida, las reglas de la investigación. Serían así imposibles las teorías generales de la acción social, dado que las reglas metodológicas habrían de orientarse, en lo esencial, de manera histórica, explicitando el sentido de las tradiciones a las que ella misma vendría a pertenecer, incluso en sus propias reglas de contrastación.

Esta consecuencia no vendría a resultar vinculante sino en el supuesto de que las estructuras intencionales no pudieran ser suficientemente expresadas mediante variables de comportamiento. Hasta el momento no se ha conseguido, desde luego, una traducción de los enunciados sobre intenciones a enunciados sobre comportamiento tal que unos y otros resulten *sinónimos*[34]. Y en las ciencias sociales no cabe duda de que «los supuestos legales han de ser

33. Popper, *The Poverty of Historicism* (trad. cast. "La miseria del historicismo"), *loc. cit.*, pág. 155.

34. Cfr. Rudolf Carnap, *Meaning and Necessity*, 3.ª ed., Chicago 1960 y el anexo. La explicación carnapiana de las "believe-sentences" es convincente si

formulados con vistas a la covariancia de dimensiones inteligibles...» [35]. Pero de ello sólo se desprende una restricción de la *generalidad* de las hipótesis socio-científicas en el supuesto de que sea posible una «equivocación con el lenguaje en cuanto a tal»[36], es decir, en el caso de que pueda ser ideológicamente canalizada la comprensión de los símbolos. Llegados a este punto resultan, pues, inevitables las consecuencias escépticas. ¿En qué medida vincula, de todos modos, el carácter específico del ámbito objetual de las ciencias sociales a reglas metodológicas que hacen dependiente el propio proceso de la investigación del contexto social?

---

las reglas de un lenguaje artificial, tal y como él las introduce, pueden ser aceptadas. De todos modos, incluso para un lenguaje artificial de este tipo viene presupuesto el lenguaje común u ordinario, dado que las reglas de correspondencia para la traducción al lenguaje artificial han de ser fijadas con la ayuda del lenguaje ordinario. La estructura intencional de los enunciados sólo resulta expresable mediante disposiciones. De este modo pueden ser, sin duda, formuladas hipótesis acerca del contenido significativo de tales o cuáles enunciados *para* una persona, pero no alcanza a verse cómo puede ser determinado el exacto contenido intencional sin una similar comprensión de la pregunta "¿Crees, que p?". En cuanto a la similar comprensión de los símbolos, o bien ha de darse por supuesta, o bien la traducción sólo puede conseguirse aproximadamente. Me parece, de todos modos, que una estrategia "behaviorista" de la investigación resulta posible incluso en aquellos casos en los que las estructuras intencionales no pueden ser plenamente aprehendidas. Porque las prognosis relativas al comportamiento futuro no presuponen sino una relación si-entonces entre el comportamiento verbal y los "efectos de la acción" pronosticados.

35. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* ("La lógica de las ciencias sociales"), *loc. cit.*, pág. 65. La argumentación de *Habermas* a propósito de la función de la comprensión en el proceso de la investigación encierra, en mi opinión, una contradicción evidente. Opone, con razón, al trabajo de Theodor Abel *The Operation Called Verstehen* (en: Hans Albert compil.: *Theorie und Realität*, Tübingen 1964) que la comprensión no viene a referirse a las relaciones entre hechos sociales, sino sólo a éstos mismos: "La sociología comprehensiva. . aspira a comprender con fines analíticos en la medida, únicamente, en que los supuestos legales han de estar formulados en orden a la covariancia de dimensiones inteligibles — pero en lo que a la forma lógica del análisis de legalidades de la acción social concierne, la operación de la comprehensión es indiferente" (*ibíd.*, pág. 65). En la discusión con el funcionalismo defiende, por el contrario, la tajante tesis de que las relaciones entre hechos sociales también deberían ser inteligibles: "El sentido que se ha comprendido en la acción y que ha venido a objetivarse tanto en el lenguaje como en las acciones se transmite de los hechos sociales a las relaciones entre hechos: no existe ninguna uniformidad empírica en el ámbito de la acción social que por mucho que no haya sido comprendida, no resulte inteligible. Ahora bien, si los covariantes afirmados en las hipótesis legales han de ser significativos en dicha intelección, deben ser concebidos, ellos mismos, como parte de una trama intencional" (*ibíd.*, pág. 81).

36. *Ibíd.*, pág. 178.

La acción social viene regida por reglas. Las reglas no pueden ser, sin embargo, determinadas sino con la ayuda de las expectativas de comportamiento que se dan en un grupo de referencia. Estas expectativas apuntan a un comportamiento *futuro* que en cuanto a tal no resulta observable. De ahí que no puedan ser aprehendidas tampoco por éste. Antes bien *habrán de ser preguntados* los miembros de un grupo de referencia por sus expectativas. Sus respuestas serán, sin embargo, respuestas concernientes a un comportamiento *futuro*. Pero versarán sobre algo, serán enunciados sobre hechos y no ellas mismas hechos. Si quiere pronosticar acciones, una teoría de la acción social habrá de combinar asimismo el ámbito de las *interviews* con el del comportamiento manifiesto. Combinación que únicamente podrá efectuarse bien a base de concebir el preguntar por las expectativas de comportamiento como relación comportamental, bien proyectando tanto la *interview* como el «comportamiento» prognosticado a un nivel inteligible. En el primer caso, el lenguaje será reducido «behavioristamente» a com*portamiento verbal, en el segundo, en cambio, incluso los efectos* de la acción habrán de resultar inteligibles, explicitables «hermenéuticamente». A esta alternativa obliga la regla lógica de tipos. A tenor de ésta, los enunciados sobre comportamiento futuro no pueden ser unidos hipotéticamente a este comportamiento mismo. Porque esta relación debería ser formulada en hipótesis, cuyo campo objetual acogería enunciados y hechos [37].

Si las hipotesis sociocientíficas se refieren de manera «behaviorista» a un dominio objetual del comportamiento, entrarán expectativas de comportamiento como relaciones del «comportamiento verbal». La experiencia comunicativa de la *interview* es aprehendida mediante hipótesis lingüísticas, por medio de las que las normas de la acción se expresan en probabilidades del comportamiento verbal y pueden ser vinculadas mediante hipótesis socio-científicas a los efectos observables de la acción. Las hipótesis socio-científicas vinculan, pues, el «comportamiento verbal» a los efectos reales de la acción de un grupo de referencia. Se obtiene así un dominio objetual unitario en el que todas las relaciones hipotéticas pueden

37. Cfr. *Ibíd.*, pág. 67. No deja de resultar, en todo caso, problemática la tesis de que la suma de problemas de las estructuras enunciativas reflexivas (que se mostraba en las antinomias lógicas) pueda ser allegada sin más a los problemas de constitución del campo objetual de las ciencias sociales. Como los giros reflexivos no resultan casi nunca evitables, la necesidad de una separación estricta entre nivel-objeto y meta-nivel aún ha de ser probada. (Cfr. a este respecto Popper, *Self-Reference and Meaning in Ordinary Language*, en *Conjectures and Refutations* —trad. cast. "El desarrollo del conocimiento científico" *loc. cit.*—, London y New York 1962, págs. 304-311.)

ser contrastadas mediante observaciones. Lo único que sigue resultando problemático es la ordenación del comportamiento a las estructuras intencionales que vienen a expresarse en él. Esto resulta válido, sobre todo, para las hipótesis lingüísticas. Éstas exigen reglas de correspondencia para traducir significados a probabilidades del comportamiento verbal. Estas reglas se mueven, sin embargo, al nivel del lenguaje ordinario, dado que las propias reglas de un lenguaje artificial, de acuerdo con las que resultarían aprehensibles las expresiones lingüísticas ordinarias a tenor de un comportamiento verbal, habrían de dar, a su vez, por supuesta la traducción a partir de un lenguaje ordinario. El regreso infinito de metalenguajes sólo puede evitarse siendo el lenguaje ordinario el último metalenguaje. En tal caso, sin embargo, los procesos de comprensión que discurren al nivel del lenguaje ordinario determinan también la operacionalización de las disposiciones de comportamiento que vienen contenidas como «conceptos teoréticos» en las hipótesis lingüísticas. En el caso de los enunciados del tipo «X cree (o: espera, opina, confía), que p», si buscamos el comportamiento verbal expresado con exactitud suficiente mediante «creer», habremos de partir siempre de una previa comprensión de «creer» [38].

La operacionalización de los «conceptos teoréticos» implica, en virtud de estas dificultades de traducción, una «comprensión previa» de las estructuras intencionales que deben ser aprehendidas en el comportamiento. Pero esta «comprensión previa» no puede efectuar una restricción en la validez de las hipótesis sobre *relaciones* de hechos sociales, sin expresarse a su vez en la estructura lógica de las mismas. Si la «comprensión previa» limita la validez de las hipótesis, de acuerdo con las reglas metodológicas de la teoría analítica de la ciencia también puede recusarse una hipótesis. Porque o bien es la «comprensión previa» idéntica para el antecedente y el consecuente de la hipótesis, en cuyo caso la relación entre ambos puede ser sometida a test, o bien la «comprensión previa» de ambos términos no se da a la vez, en cuyo caso puede ser rechazada. En este caso sólo resultan posibles las siguientes valoraciones de los miembros de la relación:

38. Cfr. Carnap, *loc. cit.*, *On Belief-Sentences*, pág. 230: "It seems best to reconstruct the language of science in such a way, that terms like... «belief» in psychology are introduced as theoretical construct rather than as intervening variables of the observation language. This means that a sentence containing a term of this kind can neither be translated in to a sentence of the language of observables nor deduced from such sentences, but a best inferred with high probability". Este hecho obliga al uso heurístico de la "comprensión previa" en las ciencias sociales.

a) F-V; las condiciones iniciales pueden ser, en este supuesto, irrealizables, o el propio antecedente es un concepto contradictorio, cosas que pueden ser, ambas, evitadas con algún cuidado.

b) V-F; en tal supuesto la hipótesis resulta siempre falsable. (La estructura epistemológica de esta refutación, posiblemente complicada, no tiene por qué ser vista aquí más a fondo.)

c) F-F; vale, en este caso, lo dicho respecto de a) para el antecedente.

De ahí que la diversidad de «comprensiones previas» no pueda decidir jamás *inadvertidamente* acerca de la verdad y falsedad de las hipótesis. Aun cuando es necesaria una «comprensión previa» para la operacionalización, no dejan, pues, de resultar posibles teorías socio-científicas *generales* en las que no venga contenida ninguna determinación ideológica.

Esto es así en tanto, únicamente, que las relaciones entre hechos sociales no necesiten ser determinadas asimismo mediante una «comprensión previa». Si se mostrara, por el contrario, que también las relaciones han de ser *inteligibles*, el carácter de las hipótesis habría de transformarse a tenor de las respectivas «comprensiones previas». Con lo que no cabría excluir de modo seguro ni siquiera una posible desfiguración ideológica de la propia operacionalización de las hipótesis — de no poderse efectuar una investigación de la correspondiente «comprensión previa» en sus propias implicaciones ideológicas.

Pues bien, *Habermas* afirma tanto que «la estructuración significante de los hechos con que ha de habérselas la sociología comprehensiva no permite una teoría general de la acción social sino en la medida en que las relaciones existentes entre los hechos resulten igualmente comprehensibles» [39] como que esta consecuencia se desprende necesariamente de la estructura del ámbito objetual de las ciencias sociales. La interrelación recíproca entre lenguaje y praxis postula, en efecto, un contexto universal inteligible, dentro del que vengan determinadas todas las reglas. Las reglas cambian su sentido al ser traspasadas a otros contextos, con lo que no pueden ser determinadas de modo suficiente con el solo recurso al comportamiento; porque este es multívoco respecto de los significados, significados que le son allegados en virtud de determinaciones contextuales diferentes.

Claro que si las reglas vienen, en este sentido, determinadas contextualmente, dependerán del respectivo contexto práctico en

39. Habermas, *loc. cit.*, pág. 87.

el que se den — y con ello tambien de las desfiguraciones ideológicas que las estructuras de dominio van infiltrando en la acción. Pero ¿cómo fundamentar semejante tesis? ¿Por qué han de depender las reglas lingüísticas «de la praxis *en virtud de su propio sentido inmanente...*»? [40]

Habermas parte de la afirmacion de que el programa de un lenguaje artificial resulta irrealizable desde el momento en que las reglas de formacion no pueden ser formuladas, a su vez, sino en lenguaje común u ordinario. Este lenguaje común es, por ello, el último metalenguaje y no puede ser transmitido, estudiado ni entendido sino a través de sí mismo. Lo cual significa, sin embargo, que: «como el lenguaje común es el último metalenguaje, contiene en sí mismo la dimensión en la que puede ser aprendido; con lo que no es solamente lenguaje, sino también praxis. Esta interrelación es lógicamente necesaria; de lo contrario, los lenguajes comunes estarían herméticamente cerrados; no podrían ser transmitidos» [41].

Habermas argumenta por *reductio ad absurdum:* en el supuesto de que el lenguaje no estuviera vinculado a la praxis, las reglas no podrían ser ni siquiera explicitadas, ya que el lenguaje quedaría encerrado en el círculo de sus propias reglas. Ocurre, sin embargo, que el lenguaje es explicitable. Pero de ello no se desprende necesariamente que venga referido a la *praxis,* dado que el círculo de las reglas lingüísticas también puede deshacerse si las reglas le están «presentes» al lenguaje en otra «dimensión exterior»: en el comportamiento. Ambas dimensiones son, al menos, lógicamente equivalentes; la decisión a favor de la referencia práctica no es lógicamente motivable, aunque tampoco puede ser refutada por vía lógica [42].

En todo caso, para *Habermas* el lenguaje viene necesariamente referido a la acción y no solamente al comportamiento. Esto le pone en dificultades nada desdeñables, aunque alcance a fundamentar por qué han de ser inteligibles también las relaciones entre los hechos sociales. Lenguaje y accion forman un sistema unitario de reglas, cuyos diversos miembros deben ser determinados por el contexto global. El sentido de las reglas no viene, pues, a depender exclusivamente del contexto momentáneo de la acción y de la co-

40. *Ibíd.*, pág. 139.
41. *Ibíd.*, pág. 142.
42. Porque la resolución de un círculo (o de la regresión infinita de metalenguajes) no se sigue de éste mismo. En nuestro caso aún queda, de todos modos, la posibilidad de acabar con dicho círculo mediante una referencia al comportamiento. Posibilidad que no puede ser excluida mediante una simple alusión a otra.

municación, sino asimismo de procesos ya consumados de internalización de las normas, de procesos de socialización que ya han tenido lugar. Esto vale también para las hipótesis nomológicas. La comprehensión misma es un proceso simulado de aprendizaje, que consuma una socializacion virtual. Pero como ésta a su vez viene determinada por las normas efectivamente internalizadas, la comprehensión no puede consumarse sino al modo de integración del sistema de normas que ha de ser comprehendido en el sistema internalizado mediante una socialización ya consumada en el pasado. Las normas internalizadas de los anteriores procesos de socialización determinan la comprehensión de nuevas normas, que reobran, a su vez, sobre ellas. De ahí que toda comprensión dependa de un «prejuicio», resultante de los anteriores procesos de socialización; éstos dependen, de todos modos, de las tradiciones específicas en las que se ha formado el que ha de comprehender — y, por supuesto, también de sus deformaciones ideológicas.

Como la comprehensión viene unida, pues, a anteriores procesos de socialización, es decir, a un *prejuicio*, un prejuicio que se da en la correspondiente tradición, el «prejuicio» habrá de ser captado *reflexivamente* y *convertido así en no perjudicial*. Ello se hace con ayuda del método hermenéutico. Pero una pura hermenéutica «trasmuta el conocimiento de la estructura del prejuicio de la comprehensión en una rehabilitación del prejuicio como tal» [43]. En las reglas del lenguaje viene, no obstante, a articularse asimismo una fuerza coactiva en cuyas consecuencias lógicas no puede penetrar la hermenéutica pura: «El lenguaje como tradición... es dependiente, a su vez, de procesos sociales que no son asumidos en contextos normativos. El lenguaje es *también* un medio de dominio y de poder social» [44]. A la hermenéutica no le es posible captar este momento del lenguaje porque puede, sin duda, integrar una norma lingüística en otra, pero no reconocer su vinculación a coacciones de la naturaleza.

De ahí el carácter ideológico de la hermenéutica pura. Carácter que sólo resulta evidente, de todos modos, cuando la «comprensión previa» (prejuicio) es referida a las coacciones objetivas, de las que en ocasiones depende. Estos imperativos únicamente pueden ser abarcados, en cuanto a tales, mediante los métodos objetivadores de la teoría analítica de la ciencia; la intervención hermenéutica no podrá sino disolverlos en fenómenos de consciencia. Ahora bien: para que las reglas metodológicas de una hermenéutica libre de con-

43. *Ibíd*, pág. 174.
44. *Ibíd.*, pág 178.

taminación ideológica pudieran aprehender tales coacciones o imperativos de la naturaleza, las reglas de la teoría analítica de la ciencia deberían serles sumadas. El enunciado completo de las reglas metodológicas de la hermenéutica debería ser compatible con *todas* las reglas de la teoría analítica de la ciencia. Y esto tiene validez, sobre todo, para el postulado de la generalidad. Una hermenéutica que no pudiera dar paso a las teorías generales de la acción social, sería sospechosa de ideología. Porque únicamente al precio de tener que dar la luz verde a toda «comprensión previa» —incluso la impuesta coactivamente— podrían ser mantenidas las objeciones contra el método empírico-analítico en las ciencias sociales.

La crítica de *Habermas* a la hermenéutica será válida siempre que le sea efectivamente posible aducir al menos una comprensión previa que posea estructura ideológica. Cosa que no parece, sin embargo, factible, sino en el caso de que también resulte objetivable el imperativo del que emana. La crítica a la hermenéutica presupone, pues, las reglas de la teoría analítica de la ciencia y, especialmente, el postulado de generalidad. Por otro, sin embargo, la crítica a teorías generales de acción social parte, asimismo, del supuesto de que también respecto de las relaciones entre hechos ha de ser aceptada una «comprensión previa» con rasgos ideológicos. La crítica habermasiana a la teoría analítica de la ciencia presupone la estructura no ideológica de la hermenéutica, su crítica a la hermenéutica, por el contrario, la validez no ideológica de hipótesis *generales* (la generalidad es la condición de su testabilidad) y, en consecuencia, la validez de la teoría analítica de la ciencia. Ambas críticas se excluyen, pues, entre sí.

Esta contradicción de la crítica radica, por supuesto, en una disyunción incompleta, dado que los presupuestos de ambas críticas podrían diferir de los métodos criticados. En cuyo caso las estructuras ideológicas deberían poder ser mostradas independientemente de ambas con ayuda del interés cognoscitivo emancipatorio. Lo cual da, sin embargo, por supuesta su legitimación independiente. Pero como el contexto de las reglas de una sociedad determina cualquier estructura, también toda realización de este interés deberá estar sometida a las deformaciones vigentes para las reglas criticadas. La crítica de *Habermas* parte, pues, del supuesto básico de un interés por la emancipación «no contaminado de ideología»; por otra parte afirma que en tanto las deformaciones ideológicas de la sociedad criticada no son eliminadas o por lo menos netamente percibidas, este interés no es en modo alguno real: «...por un lado no cabe penetrar en la dogmática de la sociedad ya transcurrida sino en la medida en que el conocimiento puede ser deci-

didamente guiado por la anticipación de una sociedad emancipada y por la realizada plenitud de todos los hombres; al mismo tiempo, sin embargo, este interés exige, por el contrario, el conocimiento culminado de los procesos de la evolución social, porque sólo en ellos se constituye como tal interés objetivo»[45].

Incluso en el supuesto de que el interés cognoscitivo emancipatorio pudiera ser legitimado, sería preciso preguntarse de qué modo y por qué vía resultaría posible criticar la teoría analítica de la ciencia. Porque para ello aún sería necesario probar que el interés emancipatorio del conocimiento precede en rango al tecnológico. Semejante superioridad es la que permitiría restringir el postulado de generalidad de la teoría analítica de la ciencia. De todos modos, una exigencia tan rigurosa como ésta sólo puede prevalecer en el caso de que el interés tecnológico del conocimiento no sólo presuponga el emancipatorio, sino que lo implique. Porque sólo entonces pueden ser reducidos por necesidad lógica todos los resultados obtenidos mediante las reglas metodológicas del interés tecnológico del conocimiento a las condiciones del emancipatorio. Únicamente de este modo sería posible inferir por *modus tollens* de una desfiguración ideológica de la condición necesaria (del interés emancipatorio) a la suficiente (del tecnológico). Con lo que si unas hipótesis fueran contradictorias respecto del interés emancipatorio, podrían ser, a tenor de ello, rechazadas, ya que su validez dependería de su «posibilidad».

(Si diéramos, por el contrario, en invertir la relación lógica y concibiéramos el interés tecnológico como condición necesaria del emancipatorio, con el interés tecnológico vendría a ser asimismo independiente la objetividad de las ciencias sociales empíricas respecto del interés emancipatorio. Ahora bien: en este caso la crítica de *Habermas* ya no sería vinculante[46].)

La crítica de *Habermas* al método empírico-analítico da, en consecuencia, por supuesto, que el interés emancipatorio del conocimiento es, cuanto menos, una condición necesaria de la objetividad empírica y que, a tenor de ello, tiene que haber sido ya realmente consumado, siempre, en el conocimiento empírico cristalizado. Pero

45. Habermas, *Theorie und Praxis, loc. cit.*, pág. 239.

46. Habermas no ha procedido a clarificar explícitamente las relaciones lógicas entre los intereses cognoscitivos. Tal y como se expresa en *Erkenntnis und Interesse* ("Conocimiento e interés") no me parece erróneo inferir que el interés emancipatorio es preeminente respecto del tecnológico. En todo caso, una crítica vinculante ha de acreditar dichas relaciones lógicas. Las relaciones lógicas entre los intereses deberían ser, de todos modos, investigadas más detenidamente con ayuda de la "lógica deóntica".

como el interés por la emancipación y madurez exige que pueda accederse a conocimiento no desfigurado (no ideológico) por la vía de un «diálogo de dominaciones» [47], nos encontramos con que es necesario que un diálogo de este tipo, y, con ello, una «objetividad emancipatoria» de los análisis empíricos resulten imaginables, cuanto menos, incluso en el marco de una sociedad ideológicamente conformada. En cuyo caso, sin embargo, las reglas metodológicas no pueden estar, en cuanto a tales, ideológicamente desvirtuadas; tal cosa sólo podrá predicarse válidamente del *uso* de las mismas [48].

Si de lo que se trata es, pues, de criticar este uso, el «diálogo libre de dominaciones» habrá de ser real en la crítica, ya que de lo contrario ella misma vendría sujeta a la sospecha de ideología: sus criterios o patrones de medida podrían expresar una desfiguración ideológica. Pero como la crítica no puede incidir sobre las reglas metodológicas, sino únicamente sobre el uso de éstas, será condición suya, incluso, que el «diálogo libre de dominaciones de los *investigadores*» sea real y efectivo. Porque sólo así será posible distinguir los resultados ideológicos de la investigación respecto de los otros.

Pero ésta no es una condición operante sólo en lo que a la crítica posible de las teorías empíricas concierne, sino que es una condición, asimismo de la filosofía de la historia en sentido práctico. Porque el interés por la emancipación no viene a imponer «un campo, sino un punto de vista» [49]. Los objetivos centrales de la acción, en orden al contenido de la misma, los medios para realizarlos y las eventuales consecuencias secundarias no vienen a dibujarse, con la ayuda de este punto de vista, sino a partir del acopio de hipótesis testadas. Ahora bien: de poder estar, a su vez, ideológicamente desfigurada la *validez* de estas hipótesis (que depende de la decisión de la comunidad de investigadores), y de poder venir representadas «ideológicamente» las relaciones entre los hechos sociales en la teoría, nos encontraríamos, bien con que los medios y consecuencias secundarias dejarían de resultar testables en cuanto a su contenido ideologico, bien con que el propio punto de vista se convertiría en la condición de la «validez». En cuyo caso el «inte-

47. Cfr. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* ("Conocimiento e interés") *loc. cit.*, pág. 1.151.
48. Habermas insiste —y, por supuesto, con toda razón— en que en las actuales instituciones el diálogo libre entre los investigadores sólo es real muy parcialmente. Porque para un uso libre de las reglas metodológicas se precisan también instituciones para la investigación organizadas democráticamente, instituciones que en la universidad actual no se dan de manera general.
49. Habermas, *Theorie und Praxis loc. cit.*, pág. 289.

rés por la emancipación» habría de hacer posible la distinción entre la validez «ideológicamente» determinada y la «validez emancipatoria». Con lo que el punto de vista utópico decidiría sobre la estructura de los hechos y de sus relaciones — en lugar de hacerlo las ciencias empíricas.

Si la discusión de los investigadores es, por el contrario, una anticipación *real* del «diálogo libre de dominaciones», sus condiciones iniciales conformadas «ideológicamente» pueden no cerrar el camino a una teoría general de la acción social, pero, por otro lado, pueden ser aisladas también mediante la reflexión crítica y eliminadas, en lo posible, mediante la praxis. ¿No obliga esto a *Habermas* a renunciar a una rehistorificación *universal* de la sociología? Sin embargo, no viene a orientarse precisamente a tenor de la posibilidad de un «diálogo libre de dominaciones» en una sociedad ideológicamente conformada. Pero ¿cómo imaginar si no el «interés por la emancipación»?

3

«El interés por la madurez y emancipación no es algo en lo que simplemente quepa pensar; puede ser aprehendido *a priori*. Lo que nos alza sobre la naturaleza es, precisamente, ese hecho, el único, que podemos conocer a tenor de su propia naturaleza: el lenguaje. Con su estructura nos viene dada la emancipación. Con la primera frase queda pronunciada de manera inconfundible la intención de un consensus general y no obligado. La emancipación es la única idea que podemos poseer en el sentido de la tradición filosófica» [50]. El interés por la emancipación resulta perceptible como mera intención. La idea de un consensus ajeno a toda coacción se justifica en su anticipación: en la comunicación lingüística. La comprensión de una frase no puede ser arrancada a la fuerza; la comunicación lingüística sólo es posible cuando todo dominio es puesto, al menos parcialmente, fuera de juego.

Como el lenguaje viene, no obstante, determinado asimismo por el contexto de la acción, en una sociedad desfigurada por toda clase de coacciones y dominios está expuesto de manera constante a deformaciones ideológicas. A pesar de su intención hacia una total ausencia de coacciones, en una sociedad no emancipada la comunicación lingüística viene caracterizada por las huellas de la violencia. De ahí que «sólo en una sociedad emancipada, que hubiera

50. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, *loc. cit.*, pág. 1.150 y ss.

hecho ya posible la plenitud y madurez de sus miembros, podría haberse desarrollado la comunicación hacia ese diálogo no coaccionado de todos con todos en el que siempre hemos inspirado tanto el modelo de una identidad recíprocamente formada del yo, como la idea de la armonía verdadera»[51].

Este giro permite dos interpretaciones diferentes, correspondientes asimismo a dos posiciones no comunes en el plano de la crítica de las ideologías, que ponen en peligro el enfoque de *Habermas*. Puede, en efecto, significar que en una sociedad no emancipada «el diálogo libre de dominaciones» no será nunca ese diálogo de «todos con todos», pero que no por ello resulta imposible como tal diálogo —diálogo libre, incluso, de deformaciones ideológicas—, dentro, desde luego, de unas condiciones estrictamente delimitadas; pero también puede, contrariamente, significar que en una sociedad no emancipada la desfiguración ideológica es universal, y que lo es hasta el punto de englobar la propia idea de madurez y emancipación. En el primer caso la idea de emancipación puede constituir un principio de la filosofía de la historia en sentido práctico; en el segundo, en cambio, las consecuencias escépticas resultan inevitables.

De acuerdo con la primera interpretación se desprenden las siguientes consecuencias respecto de la filosofía de la historia en sentido práctico:

1. En la discusión «libre de coacciones» de la comunidad de investigadores deben ser formadas y contrastadas empíricamente hipótesis que vengan tanto a describir los hechos sociales como a determinar, mediante explicaciones, las relaciones existentes entre los mismos. En el contenido *empírico* de tales hipótesis también figuran, como es obvio, aquellos hechos y relaciones cuya estructura es «contradictoria» respecto del «interés por la emancipación». Los contenidos de las teorías socio-científicas «contradicen», en consecuencia, las condiciones necesarias de su validez. Esta clase de «contradicciones» salta a la vista, dado que las instituciones que enmarcan la investigación han de garantizar un diálogo libre, en tanto que las tendencias de la sociedad «contradicen» dicho diálogo. Pero como las instituciones constituyen también una condición de validez, la «objetividad» de la toma de posición teorética (de la que depende la validez) implica un interés por la transformación de las estructuras ideológicas de la sociedad. Este interés de los investigadores gira, primariamente, sin embargo, en torno a la con-

51. *Ibíd.*, pág. 1.151.

servación y máxima potenciación de un diálogo «libre de coacciones» ya existente y no en torno a, por ejemplo, su abolición con vistas a tal o cual objetivo socio-político. He ahí por qué una ciencia libre puede —e incluso debe— operar contra las tendencias reaccionarias presentes en la sociedad sin tener que renunciar a la «neutralidad axiológica» que garantiza la «objetividad».

2. La reflexión crítica debe incidir sobre la masa de hipótesis contrastadas de la que en un momento dado se disponga, con la intención, sobre todo, de investigar «en qué casos los enunciados teoréticos acogen legalidades invariantes de la acción social y en qué casos no vienen a dar curso de expresión sino a relaciones de dependencia cristalizadas ideológicamente pero transformables en principio... Aunque, como es obvio, un conocimiento críticamente elaborado de legalidades no puede poner fuera de uso, de este modo, la ley en cuanto a tal» [52]. Porque a veces la «falsa consciencia» forma parte integrante de las condiciones iniciales de unas hipótesis. (Así tenemos, por ejemplo, el caso de unas elecciones cuyos resultados expresan un consensus aparente, que se debe, en realidad, a una manipulación dirigida psicológicamente. Un consensus conseguido por esta vía no hunde sus raíces en constelaciones objetivas de intereses, sino en una «casual» respuesta provocada. Este consensus aparente se deshace tan pronto como los sujetos son clarificados sobre el mecanismo que lo hizo posible.) Si a las condiciones iniciales de una hipótesis corresponden interpretaciones de los sujetos actuantes basadas en una deformación ideológica, a la reflexión le es dado, sin duda, eliminar dichas interpretaciones, pero de este modo deben desaparecer también las acciones hipotéticamente necesarias a tenor de las hipótesis.

Ahora bien, como no todas las coacciones externas que se reflejan en las interpretaciones subjetivas de una situación pueden ser superadas con ayuda de la reflexión, la posibilidad de semejante superación por vía reflexiva habrá de ser confirmada mediante test. Dado que la incidencia de las coacciones externas en las interpretaciones subjetivas viene asegurada, a menudo, por determinadas instituciones, habrá de ser especificada, en cada caso, la institución mediante la que se perpetúa la coacción. Para ello no basta, como es obvio, con una situación de contrastación en la que sólo resulta determinable la posibilidad abstracta *de que* una interpretación subjetiva hunda sus raíces en la coacción y no en invariantes antropológicas; por otra parte, también es necesario el conocimiento de

52. *Ibid.*, pág. 1.147.

las instituciones específicas que canalizan los procesos de estabilización ideológicamente desfigurados. Porque sólo cuando las instituciones son conocidas pueden ser eliminadas, en el mejor de los casos, mediante una praxis emancipatoria.

Semejante contrastación de las interpretaciones abriría el camino tanto a una contrastación ideológico-crítica de las hipótesis legales (sin restricción de la validez) como a un control de la «comprensión previa» determinado por la tradición, es decir, del método hermenéutico. Puede imaginarse un procedimiento de muestreo al azar, de acuerdo con el que testar, con ayuda de técnicas psicoanalíticas, determinadas hipótesis «emancipatorias» en las que se sostiene la plausibilidad de confiar en la desaparición de ciertas condiciones iniciales de las leyes sociológicas si se instaura e implanta en la sociedad un proceso educativo de tipo general. De este modo pueden valorarse las posibilidades de una praxis revolucionaria, pero pueden, sobre todo, calcularse mejor las consecuencias secundarias plausiblemente peligrosas.

3. La «libertad estructural de coacciones» de la comunicación lingüística debe acreditarse como «intención hacia una sociedad emancipada».

Esta última condición nos lleva a la segunda y en mi opinión insostenible interpretación de la «intención emancipadora». Puede pensarse que ha obligado a *Habermas*, ante todo, a acreditar el principio regulativo de su filosofía de la historia de una dialéctica capaz de reconstruir «lo reprimido a partir de las huellas históricas del diálogo oprimido» [53]. Porque el intento de inferir la idea de la emancipación de las condiciones estructurales del lenguaje, refiriéndola, al mismo tiempo, necesariamente, a la praxis, desemboca en el siguiente dilema: o bien no cabe aceptar una necesaria referencia de la comunicación lingüística a la praxis sino cuando resultan posibles «equivocaciones en el lenguaje» y, aún más, únicamente cuando es posible una «...equivocación con el lenguaje en cuanto a tal» [54] — o bien hay que renunciar a la necesaria interrelación de ambas. Sólo en el supuesto de que el lenguaje sea, al mismo tiempo, forma de vida, cabe identificar la intención lingüística hacia la emancipación y madurez con una intención práctica hacia una futura sociedad emancipada [55]. En este caso, sin embargo, el lenguaje participa, indiscutiblemente, de la deformación ideológica

53. *Ibid.*, pág. 1.151.
54. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften, loc. cit.*, pág. 178.
55. Por supuesto que puede afirmarse la existencia de una relación entre lenguaje y praxis incluso aun cuando éste no venga estructuralmente confor-

de la sociedad en la que es hablado. E incluso la propia idea de emancipación estaría deformada: en una sociedad no emancipada la idea de emancipación sufriría deformaciones ideológicas que sólo podrían ser evitadas mediante una praxis crítica. Juntamente con las deformaciones ideológicas de una sociedad emancipada. Sólo en virtud del real diálogo «libre de dominaciones» de todos con todos podría llegar a pensarse en la «verdadera» idea de la emancipación. De lo que evidentemente se deduce que la idea de la emancipación no puede iniciar de manera inmediata una praxis crítica, dado que ella misma está expuesta a la sospecha de ideología. En cuyo caso, pues, no tendría que consumarse «dialécticamente» la interpretación de la realidad tan sólo, sino asimismo la anticipación de la emancipación futura. Una filosofía de la historia cuyo principio regulativo hubiera de acreditarse por esta vía dialéctica una «dialéctica de la razón utópica». ¿Es posible ésta?

4

En el supuesto de que el principio regulativo de la filosofía de la historia esté, a su vez, «dialécticamente» estructurado, nos encontramos ante el siguiente dilema:

1. O bien su dialéctica no es contingente, sino estructura universal del pensamiento,
2. O bien su dialéctica es contingente y descansa sobre la deformación ideológica.

En el primer caso, el supuesto previo de *Habermas* se vería contradicho y es de suponer que quedaría abierto el camino a una metafísica de la historia de cuño apriorista.

---

mado de manera ideológica. En tal caso, sin embargo, es de suponer que no podrá evitarse que, en consecuencia, las reglas del lenguaje vengan a estabilizar relaciones de dominio existentes, dado que las reglas del lenguaje no resultan separables de las de la praxis.

Esta reflexión orienta la crítica a *Ludwig Wittgenstein*, cuya frase "La filosofía no puede intervenir en modo alguno en el uso efectivo del lenguaje... (la filosofía) lo deja todo tal y como está" (*Schriften*, Frankfurt am Main 1960, pág. 345) se ha convertido en piedra de escándalo para la teoría marxista (cfr. Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* —hay traducción castellana de Juan García Ponce de esta obra de Marcuse con el título de "El hombre unidimensional", Joaquín Mortız, México 1968—, Neuwied und Berlin 1967, pág. 184 y ss.). y, sin embargo, Wittgenstein alcanza a evadirse de la aporía en la que se pierde una crítica ideológica "dinámica" al determinar las reglas lingüísticas como formas de vida, haciéndolas sospechosas, paralelamente, de deformaciones ideológicas.

En el segundo, no alcanzaría a verse ni cómo pueden ser ciertos *a priori* los *standards* de la autorreflexión, ni cómo es posible siquiera el conocimiento.

La dialéctica universal del pensamiento queda próxima porque el «interés por la emancipación» puede ser percibido *a priori*. De manera que si este interés viene estructurado, él mismo, dialécticamente y, sin embargo, puede ser percibido a un tiempo *a priori*, su dialéctica habrá de ser fijada también *a priori*. Ahora bien: una dialéctica contingente del «interés por la emancipación» debería implicar también, a tenor de ello, un *a priori* contingente. Vamos a dejarlo así, limitándonos a preguntar, simplemente, qué consecuencias se desprenden de una dialéctica contingente de este tipo para la filosofía de la historia en sentido práctico.

La «dialéctica» contingente corresponde a las deformaciones ideológicas a que dan lugar las coacciones sociales. La «casualidad» que las provoca pertenece a la organización del proceso de trabajo. El pensamiento se convierte en «dialéctico» al ser desfigurado ideológicamente. Si esto viene a resultar válido, asimismo, para el «interés por la emancipación», la «teoría crítica» comienza a oscilar entre su principio y las relaciones sociales analizadas de acuerdo con ella. La sospecha de ideología pasa a ser reflexiva, vuelve sobre sus propios supuestos y de éstas pasa nuevamente a las condiciones vigentes en la sociedad. Este oscilar lleva a una regresión escéptica, incapaz de sosegarse en un determinado conocimiento. A una teoría como ésta, inequívocamente escéptica, no le es posible alentar ya una praxis emancipatoria; queda fijada a sus escrúpulos y ha de verse reducida a ellos.

Considero que el movimiento de regresión escéptica sólo puede ser detenido si el principio regulativo de la filosofía de la historia es determinado a un tiempo como interés *«objetivo»* y como interés por la objetividad: como anticipación verdadera del diálogo libre de dominaciones en la discusión de los científicos. Y ello, por supuesto, de acuerdo con una doble función: por un lado, como interés por la estabilización, reproducción y potenciación máxima de la objetividad científica; por otro, en cambio, como interés por la negación práctica de todas las reglas de la acción social que vienen a contradecir esta «objetividad».

La rigurosa «orientación científica» del investigador necesita ser asegurada institucionalmente; estos cauces aseguradores dan testimonio del interés *práctico* de la ciencia, de su interés político. Semejante contradicción entre un diálogo no coaccionado de los investigadores y las condiciones sociales bien puede, en efecto, no ser ya «dialéctica» — pero ¿qué importa la dialéctica?

HANS ALBERT

BREVE Y SORPRENDIDO EPÍLOGO A UNA GRAN INTRODUCCIÓN

Es de suponer que los lectores no prevenidos se asombrarán de las singulares dimensiones que ha venido a cobrar un volumen como éste. Todo aquél que conozca su historia sabrá, sin embargo, a qué circunstancias se debe dicha desproporción. La discusión que aquí se recoge comenzó en 1961 entre Karl R. Popper y Theodor W. Adorno; la continuó Jürgen Habermas en 1963 con un trabajo al que yo respondí en 1964, año en el que todavía apareció una réplica suya a la que, a mi vez, contesté en 1965. En principio el editor no se proponía otra cosa, según creí entender, que hacer accesible esta disputa a un círculo más amplio de lectores. Asentí a este empeño, procediendo a efectuar algunas modificaciones que ya permitían entrever tanto la desmesura de proporciones del volumen definido como la progresiva ampliación de su ámbito. La parte contraria no podía acceder, como es obvio, a una mera reimpresión de sus iniciales aportaciones a la polémica, y éste es otro de los factores a cuya cuenta hay que cargar el retraso en la aparición del volumen. Para evitar una nueva dilación he renunciado, de acuerdo con el editor, a redactar el epílogo que proyectaba, sin sospechar, de todos modos, en el momento de mi renuncia, que uno de los colaboradores del volumen iba a explotar al máximo su función de redactor de la «Introducción», agravando así, en no escasa medida, la citada desmesura. De todos modos, y a la vista del celo desplegado, no puedo evitar, como muchos estarán ya imaginando, cierta complacencia.

Sea como sea: voy a permitirme, antes del punto final, unas breves observaciones a la cosa. Quiero, en primer lugar, insistir en que no sólo me ha sorprendido el derroche de páginas a que se ha entregado la parte contraria —derroche que, como es obvio, com-

prendo— sino también la configuración de los contenidos de las sucesivas aportaciones hechas a la discusión inicial; me ha sorprendido, sobre todo, para decirlo mas claramente, la forma relativamente simple en que a pesar de su peculiar y complicada manera de expresarse procede Adorno a reproducir el conjunto de malentendidos que han ido tomando perfil en el ámbito lingüístico alemán al calor de la controversia general sobre el positivismo abierta por nuestra discusión y desarrollada, al menos parcialmente, bajo la influencia de la misma, malentendidos que si no con la simple lectura de las presentes intervenciones en la discusión, sí con el estudio de otros trabajos de los protagonistas de la misma, hubieran podido ser evitados desde un principio. Como antes ya Habermas —y, siguiendo sus huellas toda una serie de autores de esta tendencia— Adorno acaba siendo víctima de su propio y un tanto diluido concepto de positivismo y de la costumbre —tendenciosa, pero de lo más corriente en este país— de integrar bajo dicha categoría todo lo que le parece criticable. En realidad, Adorno viene a hacer uso en su «Introducción» de un método muy extendido en nuestros días: sugiere al lector la identidad o al menos el parentesco, en muchos puntos importantes, de la concepción a la que él viene a oponerse en la disputa con un crudo positivismo como el que podría quizá encontrar en el tráfico de la investigación científico-social, o con el positivismo lógico de la década de los 20 o de los 30, y enuncia sus objeciones contra estas concepciones sin exponer con claridad satisfactoria ni tener suficientemente en cuenta la posición del racionalismo crítico.

Una parte esencial de su argumentación se revela como falta de objeto e incluso tendente a provocar confusiones con sólo abrir los trabajos más representativos de sus interlocutores en esta controversia y leer en ellos lo que *éstos* han dicho realmente sobre los puntos discutidos. Así ocurre, por ejemplo, con sus objeciones a los criterios positivistas de significado, a la enemiga de la filosofía de algunos pensadores, a la prohibición de toda fantasía y a otras llamadas normas prohibitivas, al rechazo de la especulación, al postulado de la certidumbre más allá de toda duda y de la seguridad absoluta, a la autoridad indiscutible del tráfico científico y a la ausencia de prejuicios, a la separación estricta entre el conocimiento y el proceso real de la vida y a otras muchas cosas similares[1]. Casi grotesco parece en este contexto el reproche adorniano de sub-

1. En lo concerniente a estos problemas, *vid.* los trabajos recogidos en el volumen de Popper *Conjectures and Refutations* (trad. cast. "El desarrollo del conocimiento científico"), London 1963, así como mi libro: *Traktat über kritische Vernunft* ("Tratado de la razón crítica"), Tübingen 1968.

jetivismo y la referencia al *esse est percipi* de Berkeley si se piensa que no es tan difícil tomar nota de la crítica de Popper a todo ello [2]. Recuerdo que Lenin, por ejemplo, sin ser profesor de filosofía estaba en condiciones de distinguir netamente entre positivismo y realismo. La Escuela de Frankfurt parece tener, por el contrario, grandes dificultades al respecto, cosa que está, sin duda, harto relacionada con sus tendencias idealistas, tendencias a las que aún habré de referirme.

Tampoco en lo tocante al problema de la contrastación puedo hacer otra cosa que recomendar una lectura algo más detenida de los trabajos en que ésta es estudiada; aparte de que las indudables concesiones que de manera más o menos implícita vienen haciéndose a este respecto en los trabajos dados a la luz por mis interlocutores en la presente discusión en estos últimos tiempos, hacen que apenas tenga que añadir nada más [3]. Las observaciones de Adorno a propósito de la simplicidad y de la claridad poco tienen que ver con lo que sus interlocutores dicen sobre este problema. Como no es infrecuente en esta «Introducción», su autor establece, en lo tocante a este punto, una relación a la que llega más por la vía de una libre asociación que por la del análisis de los argumentos correspondientes. Parece claro, por otra parte, que Adorno no ha entendido en modo alguno mi objeción a la vinculación conservadora del conocimiento a una «experiencia precedente»» —el momento inductivista del pensamiento habermasiano—. Interpreta mi alusión a la importancia de nuevas ideas de un modo harto apropiado para motivar un completo malentendido en cualquier lector medianamente desprevenido [4]. Y en lo que a la problemática axiológica concierne, no estaría mal que los representantes de la Escuela de Frankfurt discutieran con detalle las soluciones propuestas por sus críticos; alcanzarían a clarificar, al menos, el grado en que éstas vie-

2. *Vid.*, además de los apartados correspondientes en su *Logik der Forschung* (trad. cast. "La lógica de la investigación científica") y en el citado volumen de ensayos *Conjectures and Refutations*, los siguientes trabajos en los que queda totalmente clara su crítica al subjetismo en la epistemología, en la teoría de la probabilidad y en la física moderna: *Epistemology without a Knowing Subject*, en: *Logic, Methodology and Philosophy of Science* III, van Rootselar y Staal compiladores, Amsterdam 1968; *Probability Magic or Knowledge out of Ignorance*, en *Dialectica*, vol. II, 1957; *Quantum Mechanics without «the Observer»* en: *Studies in the Foundations, Methodology and Philosophy of Science*, vol. 2, Mario Bunge ed. compilador, Berlin/Heidelberg/New York 1967.

3. Y esto resulta válido incluso respecto de la "Introducción" de Adorno. Cfr., por ejemplo, la oración subordinada que aparece en la pág. 11: "a no ser, desde luego, que a uno se le ocurran experimentos especialmente ingeniosos". Sobra todo comentario.

nen a estar realmente expuestas a sus objeciones. La tesis de la cosificación, por ejemplo, puede resultar plausible respecto de las formulaciones corrientes de personas que se han ocupado en forma no diferenciada de esta problemática; pero bien poco o nada tiene que ver con Max Weber, ni con Karl R. Popper, ni tampoco con las propuestas de solución de los problemas en juego que he formulado yo mismo [5].

Es preciso aludir, asimismo, con brevedad forzosa a un punto esencial: el presunto primado absoluto de la lógica que Adorno se cree en situación de detectar en sus contricantes y las tesis y objeciones que se relacionan con él. Sobre el papel que juega la lógica en el racionalismo crítico, sus interlocutores en la discusión se han expresado con tal claridad que parece ocioso volver sobre ello; [6] la lógica es concebida por éstos, fundamentalmente, como organon de la crítica. Me atrevo a dudar que Adorno se crea capaz de renunciar a ella a este respecto. Es de suponer que no estará dispuesto a abolir, de modo general, el principio de no contradicción, aunque en su «Introducción» se expresa en ocasiones de tal modo que bien cabría imaginarlo. Es evidente que no se ha detenido a pensar que una «contradicción dialéctica» en la que vienen a expresarse «antagonismos reales» resultaría perfectamente compatible, en determinadas circunstancias, con dicho principio. Los resultados de anteriores discusiones sobre lógica y dialéctica —por ejemplo, los de la discusión polaca— y las propuestas al respecto de sus interlocutores en la discusión no parecen interesarle lo más mínimo. Su evidente aversión a la lógica me resulta, dado su origen, perfectamente comprensible. Se trata de esa fatal herencia del pensamiento hegeliano que todavía hoy juega un papel tan importante en la filosofía alemana. No sé hasta qué punto la Escuela de Frankfurt sustenta una concepción unitaria al respecto. Puede que a algunos representantes de esta tendencia les resulte cada vez más penosa la cansada polémica contra la lógica, la consistencia y el pensamiento deductivo y sistemático que en estos últimos tiempos gozan de especial favor en círculos nada restringidos.

Lo que Adorno dice a propósito de la posible manipulación po-

4. Cfr. pág. 18. También en este punto puedo ahorrarme los comentarios. Aún más sorprendente es su reacción ante el uso irónico de la expresión "gran filosofía" que hace Helmut F. Spinner en un contexto que al lector normal apenas si habría de procurarle dificultades de interpretación. Cfr. asimismo pág. 19.

5. Como me he ocupado con todo detalle de estos problemas renuncio a volver sobre ellos.

6. *Vid.* a este respecto Popper, *Conjectures Refutations* (trad. cast. "El desarrollo del conocimiento científico") o mi libro arriba citado.

lítica del positivismo podría ser considerado muy bien como una réplica a la paralela argumentación de Ernst Topitsch contra la dialéctica[7]. Renuncio, por supuesto, a hacer balance al respecto, aunque no creo que fuera temible. Quede apuntado, simplemente, que Adorno se facilita en exceso la cosa, dado que el racionalismo crítico al que apunta no es, en modo alguno, una filosofía apolítica, como sugiere a sus lectores. En lo que a nuestra polémica concierne, sus ataques contra la neutralidad del escepticismo positivista y los abusos ideológicos del mismo dan en el vacío. ¿Por qué ese empeño en fomentar las confusiones cultivadas en la disputa alemana sobre el positivismo por algunos participantes en la misma de información a todas luces insuficiente? ¿Resulta útil acaso su estrategia de desdibujar la argumentación opuesta mediante objeciones inadecuadas? No puedo menos de ver en ello una confirmación de lo que muchos de sus críticos censuran a la Escuela de Frankfurt. Una dialéctica que se cree capaz de renunciar a la lógica viene, en mi opinión, a alimentar uno de los rasgos más peligrosos del pensamiento alemán, haciéndolo, cabe suponer, contra las intenciones de las que parte: la tendencia al irracionalismo.

7. *Vid.* su escrito *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie* ("La filosofía social de Hegel como soteriología e ideología de dominio"), Neuwied/Berlín 1967.

NOTICIA BIO-BIBLIOGRAFICA DE LOS COLABORADORES DE ESTE VOLUMEN

ADORNO, Theodor-Wiesengrund, nacido en 1903 en Frankfurt am Main, Alemania, estudió filosofía, musicología, psicología y sociología en las Universidades de Frankfurt y Viena. Se doctoró en 1924 con una tesis sobre Husserl. En 1925 fue alumno de composición de Alban Berg. De 1928 a 1932 actuó como director de la revista musical vienesa *Anbruch*, manteniendo desde 1930 un estrecho contacto con el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, fundado en 1924 y dirigido, a partir de 1931, por Horkheimer. En 1931 presentó su memoria de oposición a cátedra, en Frankfurt, sobre un tema kirkegaardiano. En 1933 fue privado por el gobierno nazi de la *venia legendi*, emigrando, en un primer momento, a Oxford. En 1938, se trasladó, junto con otros miembros del Instituto de Investigación Social, a Nueva York, regresando a Alemania en 1949. De 1951 a 1969, año en que murió en Suiza, Adorno ocupó una cátedra de Filosofía y Sociología en la Universidad de Frankfurt. Entre 1932 y 1941 colaboró activamente en la famosa *Zeitschrift für Sozialforschung*, órgano de expresión del Instituto de Investigación Social de origen frankfurtiano, cuya dirección asumió en 1951.

Entre sus libros destacan: *Dialéctica de la Ilustración* (1947), *Minima Moralia* (1951), *Tres estudios sobre Hegel* (1963), *La jerga de la autenticidad* (1964), *Dialéctica Negativa* (1966), etc. Se encuentran en curso de publicación, por la editorial Suhrkamp de Frankfurt, sus Obras Completas. Algunas obras de Adorno han sido traducidas al castellano.

ALBERT, Hans, nacido en 1921 en Colonia, Alemania, se doctoró en Ciencias Políticas y Económicas en 1952. Hasta 1957, en que ingresó en el cuerpo docente universitario, ocupó un puesto de ayudante en el Instituto de Investigación (Ciencias Sociales y Administrativas) de Colonia. En 1963 pasó a ocupar una cátedra de Sociología General y Metodología en la Escuela de Economía de Mannheim.

Ha colaborado en el *Manual de investigación social empírica* dirigido por el profesor König. Entre sus libros figuran *Sociología de mercado y lógica de la decisión* (1967) y *Tratado sobre la razón crítica* (1968).

DAHRENDORF, Ralf, nacido en 1929 en Hamburgo, Alemania, estudió Filosofía y Filología Clásica en la Universidad de su ciudad natal, entre 1947 y 1952, año en que se doctoró en Filosofía. Amplió estudios de Sociología, durante dos años, en Londres. Dictó cursos, a partir de 1957 —año en que pasó al *Center of Advanced Study in the Behavioral Sciences* de Palo Alto, California— en la Universidad de Saarland. En 1960 aceptó una cátedra de Sociología en la Universidad de Tübingen, pasando en 1966 a la Universidad de Konstanz, de cuya Junta de Fundadores ha sido miembro. Ha dictado numerosos cursos en universidades norteamericanas y es miembro del Comité Directivo de la Sociedad Alemana de Sociología. Ha ocupado importantes cargos en la Administración alemana y actualmente en la CEE.

Entre sus obras destacan *Homo Sociologicus* (1959), *Sociedad y Libertad* (1961), *Sociedad y democracia en Alemania* (1965), *Caminos de Utopía* (1967), etc. Algunos de sus libros han sido traducidos al castellano.

HABERMAS, Jürgen, nacido en 1929 en Gummersbach, Alemania. Estudios universitarios de Filosofía, Economía, Historia, Literatura Alemana y Psicología. Licenciatura en 1954 con un trabajo sobre Schelling: «El absoluto y la historia». De 1956 a 1959, profesor ayudante en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, donde colaboró estrechamente con Adorno. Trabajos de Sociología empírica. Tesis doctoral (publicada en 1962) sobre el tema: «Evolución estructural de la vida pública». Hasta 1964, en que pasó a ocupar una cátedra de Filosofía y Sociología en la Universidad de Frankfurt, enseñó como profesor extraordinario en la Universidad de Heidelberg a iniciativa de Hans-Georg Gadamer y Karl Löwith. En 1968 se trasladó a Nueva York, ocupando la «Câtedra Theodor Heuss» en la *New Yorker New School for Social Research.* Actualmente se dedica a investigaciones epistemológicas financiado por el Instituto Max Planck, del que figura como codirector (junto con Carl Friedrich von Weizsäcker).

Entre sus obras figuran: «*Estudiante y Política*» (1961), *Teoría y Praxis* (1963), *Conocimiento e interés* (1968), *Técnica y ciencia como «ideología»* (1968), *Perfiles político-filosóficos* (1971), etc.

PILOT, Harald, nacido en 1940 en Rosengerg, Alta Silesia, Alemania. Estudios de Filosofía, disciplina en la que se licenció en 1971 con una tesis sobre Popper y Kant. Actualmente prepara su tesis doctoral y ocupa un puesto de profesor ayudante en el Seminario Filosófico de la Universidad de Hamburgo.

POPPER, Karl Raimund, nacido en 1902 en Viena, Austria, en el seno de una familia de juristas de ascendencia judía. Estudios de matemáticas, física, historia de la música, filosofía y psicología en la Universidad de Viena. En 1930, maestro en Viena, trabajando en la clínica infantil de Alfred Adler. En 1935, emigración a Inglaterra. De 1937 a 1945, *Senior Lecturer* de Filosofía en el *Canterbury University College, Christ Church,* Nueva Zelanda. De 1945 a 1948, *Reader in Logic* en la Universidad de Londres, de la que en 1949, y hasta su reciente jubilación, pasa a ocupar una cátedra de Metodología Científica. De 1945 a 1966, Director del Departamento de Filosofía, Lógica y Metodología Científica de la *London School of Economics.* Ha profesado numerosos cursos en universidades americanas. Es miembro de la *British Society for the Philosophy of Science,* de la *Association for Symbolic Logic,* etc.

Entre sus obras figuran *La lógica de la investigación científica* (1.ª ed. 1934), *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* (1945), *La miseria del historicismo* (1957) y *Conjeturas y Refutaciones* (1963). Sus obras han sido traducidas al castellano.

ÍNDICE DE NOMBRES

Esta obra, publicada por
EDICIONES GRIJALBO, S. A.,
terminóse de imprimir en los talleres de
Gráficas Diamante, de Barcelona,
el día 20 de octubre
de 1972